L'ITINÉRAIRE DES ESPRITS

suivi du

TRAITÉ DE LA SAINTETÉ

Du même auteur

Le petit Retz de l'Islam, éditions Retz, Paris, 1988.
Rûzbehân, Le dévoilement des secrets, éditions du Seuil, Paris, 1996.
Rûzbehân Baqlî, L'ennuagement du cœur, éditions du Seuil, Paris, 1998.
Quatre traités inédits de Rûzbehân Baqlî Shîrâzî, publications de l'IFRI (distributeur Peeters, Louvain), Téhéran, 1998.
Najm al-dîn Kubrâ, Les éclosions de la beauté et les parfums de la majesté, éditions de l'Éclat, Nîmes, 2001.

19, rue du Val-de-Grâce
75005 Paris
tél.: 01.46.33.69.19
fax.: 01.43.29.79.73
www.lesdeuxoceans.fr
deux-oceans@wanadoo.fr

RÛZBEHÂN BAQLÎ SHÎRÂZÎ

L'ITINÉRAIRE DES ESPRITS

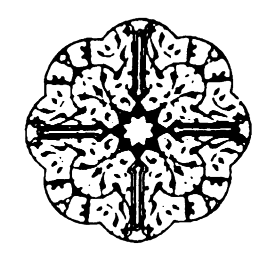
suivi du

TRAITÉ DE LA SAINTETÉ

traduits de l'Arabe et du Persan

et présentés par

Paul Ballanfat



Les Deux Océans
19, rue du Val-de Grâce
75005 Paris

AVANT-PROPOS

Les deux textes traduits ici sont deux traités majeurs de Rûzbehân pour des raisons tout à fait différentes. *L'itinéraire des esprits* est un ouvrage de la maturité de Rûzbehân qu'il faut placer après ses commentaires du Coran. Il présente une théorisation accomplie et un grand souci de didactisme. Il est constamment animé par une volonté de clarté et, dans le dernier tiers, par le souci de donner des conseils pratiques. Il suit un plan rigoureux aisément discernable. Il a donc semblé naturel de le diviser en trois parties, ce qui semble être une division régulière chez Rûzbehân. La première concerne la création de l'esprit et des autres organes subtils, et est unie par une inspiration continue. Est présenté un véritable récit de création qui en même temps manifeste le plan divin et la destinée de cette création. La seconde partie est beaucoup plus didactique. Elle est destinée à éclaircir de manière sytématique la nature des centres subtils, en particulier l'esprit, en reprenant les thèses anciennes les plus importantes aux yeux de Rûzbehân, en les discutant et en exposant la conception que l'on pourrait globalement appeler soufie face à la conception religieuse courante. La troisième et dernière partie aborde le problème de la nature de l'âme appétitive qui est comme l'anti-esprit, l'ombre où s'anéantissent toutes les qualités. C'est l'occasion, pour Rûzbehân de développer ses recommendations pratiques aux disciples.

La nature de l'esprit et sa préexistence sont comme l'avait indiqué H. Corbin une question centrale chez Rûzbehân. Il y revient à plusieurs reprises, souvent dans les longs prologues de ses ouvrages, dans le *Commentaire des paradoxes* [*Sharh* : 14 ss.] comme dans les tout premiers chapitres du *Mashrab al-arwâh*, par exemple, ou encore, plusieurs fois, dans son commentaire mystique du Co-

ran. C'est qu'au-delà du problème de la répartition des centres subtils il y va pour Rûzbehân de la nature et de la possibilité même de l'expérience mystique. Le traité s'achève par la description, non de l'âme, qui est par nature l'indescriptible même, mais de ses effets, de sorte que l'on ne l'aborde toujours que par un pas de côté, en détournant le regard d'elle-même pour se borner à constater et répondre à l'injonction de redresser et de résister. Si l'esprit est l'ouverture primordiale, la lueur par laquelle Dieu fend l'obscurité et ouvre le double temps prophétique et historique bientôt redoublé, l'âme balise de sa préoccupation le sens de l'expérience mystique. Le traité est comme une descente de l'origine vers ce qui au plus profond de l'être humain est la menace la plus terrifiante et l'élan qui ramène à cette origine. C'est tout le sens de cette description que de manifester à quel point l'itinéraire mystique est enraciné dans la structure de la psychologie des centres subtils [1].

Du lyrisme du début du traité, on arrive aux recommandations morales en passant par le didactisme argumenté et polémique qui occupe le centre du traité. La poésie du début trouve son symétrique dans l'ordonnance de l'action que décrit le maître à son disciple. Cette dernière partie a au demeurant eu un destin singulier. Dans les trois manuscrits incomplets utilisés pour l'édition critique ne se trouve que ce troisième tiers séparé du reste pour servir de manuel pratique. Il est vrai qu'il est aisément dissociable du corps du traité pour des disciples ne se préoccupant que de conduite morale d'autant plus qu'il a une grande parenté dans son plan et son style avec un traité d'Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî, intitulé *'Uyûb al-nafs*, *Les vices de l'âme* [2].

Mais c'est oublier que l'enseignement de Rûzbehân combinait dans une même exigence la pratique des exercices spirituelles individuelle et collective et la lecture et l'audition des exposés de doctrine mystique. Il ne saurait être question pour lui de dissocier

[1] C'est aussi, mais formulé à travers l'histoire des prophètes, à partir de la structure des centres subtils que Simnânî décrit l'expérience spirituelle comme le montre très bien H. Corbin, *En Islam iranien*, III, pp. 275-355.

[2] Texte édité par Etan Colberg repris dans le premier volume consacré à Sulamî sous la responsabilité de N. Pûrjavâdî, *Majmû'a-yi âthâr-i Abû 'Abd al-Rahmân Sulamî*, Téhéran, 1369, vol. 1, pp. 70-107.

les deux, et séparer la partie morale de l'ensemble est un total contresens. C'est en cela que cette partie se distingue du traité de Sulamî, lequel veut surtout mettre en garde et guider. Rûzbehân cherche quant à lui à faire connaître l'âme, connaissance sans laquelle il n'y aurait pas de vraie connaissance de Dieu, à travers ses effets et est donc amené à donner des recommandations, car c'est en combattant son âme qu'on la connaît.

Il convient aussi de noter que le traité sur l'esprit est l'un des rares ouvrages de soufisme consacrés à décrire les centres subtils du psychisme. Usuellement il n'en est question qu'à l'occasion de l'exposé d'autres problèmes comme l'itinéraire mystique, commentaires coraniques, etc. Plus encore qu'avec son commentaire des propos du Prophète Rûzbehân fait ainsi preuve d'une grande originalité en prenant cette question comme sujet. C'est aussi ce qui fait de ce traité un ouvrage à part dans sa composition très équilibrée, dans son style qui alterne successivement le lyrisme, le didactisme et l'exhortation, et dans son propos qui entend faire le point sur la question en combattant à la fois les thèses des savants tenants de l'orthodoxie de l'apologétique musulmane et les mystiques dont les doctrines ne s'accordent pas toujours avec la vision rûzbehânienne qui fait de l'esprit le centre et la condition de toute l'expérience spirituelle.

Six manuscrits du texte sont aujourd'hui connus auxquels on peut ajouter le court extrait qui se trouve dans le *Rûzbihân-nâma*, publié par le regretté Muhammad Taqî Dânishpazhûh [3]. Les trois manuscrits complets se trouvent à Istanbul. Ce sont les manuscrits auxquels nous renvoyons dans le corps de la traduction et les notes au moyen des lettres suivantes : AS = Aya Sofia K 2161, F = Fatih 2650/I, et T = Ahmet 1460. Trois autres manuscrits sont incomplets à des titres divers. Deux se trouvent à Istanbul, et le troisième à Téhéran. Ce sont les manuscrits auxquels nous référons par les lettres suivantes : AE = Ashir Efendi, V = Velieddin, et à Téhéran, M = Malik.

Le *traité de la sainteté*, ou *Risâla al-quds*, est d'une toute autre nature. C'est un ouvrage visiblement plus ancien dans l'itinéraire de Rûzbehân. Il est possible de le situer au début de la carrière de

[3] *Rûzbihân-nâma*, pp. 266-269.

maître spirituel que Rûzbehân entama à Shîrâz à une date impossible à déterminer avec précision, mais du moins avant même la construction de son propre couvent en 1165, puisqu'il était déjà parti à la Mekke avec un groupe de ses disciples. Le traité a sans doute été rédigé entre la construction du couvent et avant le départ pour Fasâ lorsqu'il tomba en disgrâce auprès de l'atabeg de Shîrâz Tikla ibn Zangî en 1174, abandonnant son couvent et la fonction de prédicateur qu'il occupait sous le règne de Sunqur.

C'est l'un des rares ouvrages de Rûzbehân au sujet duquel nous possédons quelques informations. Le début du traité Rûzbehân nous donne quelques informations concernant les circonstances exactes de sa composition. Les biographies de Rûzbehân rapporte aussi une anecdote importante qui éclaire à la fois les raisons de la rédaction de l'ouvrage et l'étendue de la réputation de Rûzbehân qui atteignit l'Asie Centrale. Le *traité de la sainteté* devint donc un ouvrage connu dans les milieux soufis de cette zone géographique, et il fit l'objet d'un intéressant commentaire, le *Manâzil al-qulûb*, en français *Les demeures des cœurs*, de la part d'un soufi turc, 'Abdallâh Sîmâbî Ilâhî, qui fut initié à l'ordre *naqshbandî* en Asie Centrale, ordre qu'il introduisit ensuite en Anatolie [4]. L'anecdote suivante narre les circonstances de la rédaction du traité. L'un des disciples de Rûzbehân, nommé Jamâl al-dîn Abû'l-Faraj, rapporte qu'il voyageait pour son commerce et qu'il arriva dans le Turkestân, en Asie Centrale. Dans une ville, il vit tout le monde partir pour le désert. Il en demanda la raison à quelqu'un qui lui dit qu'un Turc résidait depuis sept ans, douze années selon [*Tuhfa* : 20], dans la montagne sans rien demander à personne, ni prononcer la moindre parole. Chaque année les gens de la ville vont lui rendre visite car lorsqu'il

[4] Le commentaire a été publié par M. T. Dânishpazhûh, *Rûzbihân-nâma*, pp. 387-421. 'Abdallâh Ilâhî Sîmâbî ou Sîmâvî (m. 1491) était originaire de la ville de Sîmâva dans la région de Kütâhya en Turquie. Il a fréquenté la *madrasa* Zîrak de la Bâb-i 'Alî à Istanbul. Il a étudié les sciences religieuses auprès de 'Alâ' al-dîn 'Alî ibn Muhammad Tabâdkânî Tûsî Samarqandî et l'a suivi à Kirmân. Il est allé à Samarqand auprès de Khwâja 'Abdallâh Shâshî Naqshbandî (ou Khwâja 'Ubaydallâh Samarqandî, *Shaqâ'iq al-nu'mâniyya*, I, p. 261) et y a appris son *dhikr*. Il est ensuite allé à Bukhârâ, puis au mausolée de Bahâ' al-dîn Muhammad Naqshband où il demeura en retraite. Il retourna auprès de son maître à Samarqand puis alla en pays de Rûm sur l'ordre de celui-ci. À Herât il rencontraJâmî et d'autres maîtres ; à Tabrîz il rejoignit à nouveau Mawlânâ Tûsî, et se chargea de sa direction spirituelle.

les regarde, la paix envahit leur cœur, et leurs blessures et leurs maladies s'en trouvent guéries. Jamâl al-dîn décida de les suivre. Lorsqu'il arriva dans la montagne, il vit le Turc debout à côté d'un rocher. Il avait un beau visage. Il se tenait tranquille, sa robe était propre sans poussière ni terre, et il était illuminé par une lumière venue de Dieu, les gens se tenaient côte à côte dans l'attente de son regard. Au bout de quelques heures, il les regarda. Alors ils baissèrent leur visage vers la terre et se mirent à faire des prières. Jamâl al-dîn dit qu'il vit alors les malades retrouver la santé, et des aveugles recouvrer la vue. Or le Turc lui fit alors signe de la main afin qu'il approche, et l'assistance en fut très étonnée. Alors le Turc lui demanda des nouvelles de Rûzbehân. Pourtant, se dit Jamâl al-dîn, mon maître n'est jamais venu dans le Turkestân. Le Turc lui dit alors : « Je ne suis jamais allé à Shîrâz, et Rûzbehân n'est jamais venu dans le Turkestân. Mais, voilà bien longtemps qu'à l'aurore je vois au-dessus de la Perse étinceler une lumière qui est unie au trône glorieux. J'ai demandé à l'auguste magnificence à qui appartenait cette lumière, et une parole m'a touché qui disait : « C'est l'âme de Notre ami Rûzbehân ». C'est ainsi que je connais ton maître. Lorsque tu le reverras, adresse-lui donc mon salut ! ». Puis il replongea dans ses pensées, et lorsque Jamâl al-dîn revint au milieu des gens, ceux-ci le bénirent et lui embrassèrent qui les pieds qui les mains. Les maîtres de cette contrée le prièrent alors de demander à Rûzbehân d'écrire un livre à leur attention et de le leur offrir. Lorsqu'il revint à Shîrâz, et qu'il vit Rûzbehân, avant même qu'il ne

Il retourna alors dans son pays natal, Sîmâva. On voulut, du fait de sa renommée qui s'étendait le faire venir à Constantinople, ce qu'il refusa. Après la mort du Sultan Fâtih Mehmet (847-886h./1442-1481), il alla à Istanbul et s'installa à la mosquée Zîrak où il fut le pôle de nombreuses personnalités. Il mourut en 896h/1491. Il a écrit de nombreux traités en persan et en turc (*Rûzbihân-nâma*, p. 66). Il serait l'introducteur de la *tarîqa naqshbandî* en Turquie, et il semble y avoir joué un rôle central pour sa diffusion, notamment par ses amitiés avec Sayyid Ahmad ibn Muhammad Bukhârî qui lui succéda, ou ses disciples, comme 'Arif bi'llâh 'Abid Chalabî. Dans le *Shaqâ'iq al-nu'mâniyya*, pp. 61-62, Nev'îzâde 'Atâ'î, présente la *silsila naqshbandî* comme suit à partir de Sa'd al-dîn al-Kashghârî : 1- 'Ubaydullâh Samarqandî 2-'Abdallâh Ilâhî 3- Ahmad al-Bukhârî 4- Mahmûd Chalabî Dâmâd 5- 'Abd al-Latîf Dâmâd Mahmûd Chalabî, *Shaqâ'iq al-nu'mâniyya*, Istanbul, 1989, index 'Abdallâh-i Ilâhî, I : 262-265; II : 61-62.

pût dire un mot, le maître lui demanda : « Abû'l-Faraj, comment as-tu trouvé notre ami le Turc ? ». Jamâl al-dîn ajoute que chaque fois qu'il repartit pour le Khurâsân et l'Asie Centrale, il supplia son maître de rédiger un livre pour les maîtres de ce pays. Rûzbehân écrivit alors la *Risâla al-quds* [5] à leur intention. « Lorsqu'Abû'l-Faraj donna enfin le traité aux maîtres, ceux-ci l'embrassèrent, et l'étudièrent avec vénération et révérence, y trouvant toutes les réponses à leurs questions » [*Tuhfa* : 19-21 ; *Rawh* : 227-230].

La présente traduction est celle de l'édition qu'a donné J. Nûrbakhsh de la *Risâla al-Quds*. C'est une bonne édition qu'il n'y a pas lieu de revoir, si ce n'est pour corriger à quelques très rares endroits des lectures qui rendent difficiles la compréhension du texte. Le traité est divisé en douze chapitres traitant des questions principales du soufisme selon Rûzbehân. Il s'achève comme l'Itinéraire des esprits par le problème de l'âme qui est au cœur de la quête mystique parce qu'elle est la présence du mal en nous, l'ouverture du cœur à la suggestion satanique, donc la source de l'inquiétude éthique, et parce qu'en tant qu'organe spirituel elle est le principe de croissance spirituelle en nous autant qu'elle est l'objet de l'éducation spirituelle qui doit conduire à la connaissance de l'unicité divine.

Liste des abréviations :
– *'Abhar* : Rûzb., *'Abhar al-'âshiqîn*, éd. H. Corbin, M. Mo'în, Téhéran, 1958.
– *Dévoilement* : Rûzb., *Dévoilement des secrets*, Le Seuil, Paris, 1996.
– *Éclosions* : Rûzb., *Les éclosions de lumière de l'affirmation de l'unicité* in Rûzb., *L'ennuagement du cœur* .
– *Ennuagement* : Rûzb., *L'ennuagement du cœur*, Le Seuil, Paris, 1998.
– *Itinéraire* : Rûzb., *L'itinéraire des esprits*, ici-même, premier traité.
– Traité : Rûzb., *Le traité de la sainteté*, ici-même, second traité.
– *Mashrab* : Rûzb., *Mashrab al-arwâh*, éd. N. Hoca, Istanbul, 1974.
– *Rawh* : Sharaf al-dîn Ibrâhîm ibn Rûzbehân Thânî, *Rawh al-jinân*, in *Rûzbihân-nâma*, éd. Dânishpazhûh, Téhéran, 1347.
– *Sharh* : Rûzb., *Sharh-i shathiyyât*, éd. H. Corbin, Téhéran, 1966.
– *Tuhfa* : Shams al-dîn Ibrâhîm ibn Rûzbehân Thânî, *Tuhfa ahl al-'irfân*, in *Rûzbihân-nâma*, éd. Dânishpazhûh, Téhéran, 1347.

[5] Editée avec le *Ghalatât al-sâlikîn* par J. Nûrbakhsh, Téhéran, 1351.

Les deux traités traduits ici sont complémentaires. Tous deux sont à la fois un exposé des questions centrales qui ont occupé la réflexion de Rûzbehân et en même temps des manuels. *Le traité de la sainteté* a été rédigé à la demande d'un disciple pour servir de guide à des spirituels en Asie Centrale. Quant à *L'itinéraire des esprits*, il comporte un récit d'ascension spirituelle intimement lié à l'ascension physique du Prophète que les spirituels entendait suivre, un exposé théorique sur la nature de l'esprit et un manuel pratique à destination des novices que l'on avait pris l'habitude de copier séparément. Ces deux traités abordent donc à la fois des questions pratiques et théoriques. Tous deux abordent la question de l'organisation et de la nature des centres ou organes subtils, et l'on peut se rendre compte à leur lecture à quel point ils sont complémentaires. Tous deux, aussi décrivent l'accomplissement de l'itinéraire mystique et en particulier son but, l'affirmation de l'unicité dont un autre grand traité de Rûzbehân, *Les éclosions de lumière de l'affirmation de l'unicité*, avait exposé les subtilités.

L'affirmation de l'unicité divine

Le problème de l'unicité de Dieu est un complexe composé de plusieurs dificultés. L'une de ces difficultés concerne l'unité interne de Dieu, c'est-à-dire la manière dont coexistent l'essence et les attributs. L'autre difficulté concerne le rapport entre Dieu et la création, c'est-à-dire le problème de l'altérité. Ces deux difficultés sont inextricablement enveloppées l'une dans l'autre, au point qu'il est particulièrement ardu de les traiter séparément. On peut aisément cependant considérer la première difficulté comme une question épistémologique : comment est possible la connaissance ? puisque la distinction entre l'essence et les attributs fait sortir l'essence de son impénétrable indivision qui l'enferme en elle-même et la rend imperméable à toute tentative de l'approcher. L'existence des attributs est déjà un processus, une exposition de l'essence mise en situation d'être à la fois désignée et connue. Les attributs permettent la qualification et le jugement puisqu'ils nécessitent à la fois une séparation originelle dans l'essence — tout en sauvegardant l'unité foncière de l'essence et des attributs comme Rûzbehân

se plaît à le rappeler – et un processus de liaison de l'essence et des attributs par le jugement. Mais l'essence étant les attributs, connaître ceux-ci c'est connaître celle-là, sans vraiment la connaître non plus puisqu'elle reste l'inaccessible lien qui unit les attributs.

Dieu a des attributs, mais il est le Savant, le Protecteur, le Guide, etc. L'existence des attributs qui permet une désignation ouvre aussi la nécessité de nommer. La distinction originelle entre l'essence et les attributs est aussi l'avènement de la parole. Au processus abstrait et conventionnel de la connaissance de Dieu à travers les attributs correspond le processus de la désignation de Dieu par ses noms, ce qui suppose à la fois une familiarité possible de celui qui nomme et une division beaucoup plus fondamentale qui est le face à face entre le Je divin et le tu créaturel de celui qui le nomme.

Tous ces élements font l'objet de la doctrine de l'affirmation de l'unicité. Or pour Rûzbehân l'affirmation de l'unicité est précisément le sommet de la connaissance. Rûzbehân est plus précis dans sa formulation. Le sommet de la connaîssance que peut atteindre la créature est plutôt celui des secrets de l'affirmation de l'unicité, comme il le dit [*Éclosions* : § 8]. Il s'agit de la limite extrême que peut atteindre la connaissance, c'est à dire le lieu où à la fois elle s'accomplit et où elle s'épuise en tant que phénomène spécifique. C'est qu'elle ne subsiste plus alors que comme attribut de celui qui connaît et non en tant que discipline autonome susceptible d'être recueillie dans le discours et exposée à l'extérieur du sujet. C'est une connaissance qui n'est plus science, qui, d'une certaine manière, dépasse les possibilités mêmes de la nature créaturelle, et la place en excès d'elle-même là où n'est plus de là. Elle n'a donc pas de sommet, ni de fin contrairement à la créature qui se trouve bornée par sa création. La créature déborde donc le voile de son propre anéantissement, ce voile qui était le tout premier que l'esprit devait franchir pour accomplir son itinéraire vers son créateur [*Ennuagement : §2*]. Elle réalise à travers son propre retour la proximité vertigineuse de Dieu retiré en lui-même au-delà et pourtant en compagnie de l'être créé. Ce que dit l'affirmation de l'unicité c'est le mode d'être ensemble, la coïncidence de Dieu avec l'être (*mâ'iyya*) ou l'être-avec [*Éclosions* : §2] [6].

[6] Le fondement de cette idée se trouve dans plusieurs sourates du Coran, dont ce verset : « Vous êtes les plus hauts et Dieu est avec vous » [*Cor.*, XLVII=35].

Cette idée est aussi développée par le grand mystique Tâj al-dîn al-Ushnuwî Hamadânî [7], et qui a connu Rûzbehân dont il a été le disciple. Selon son fils, le *shaykh* Sadr al-dîn, il se serait rendu à Shîrâz pour y être disciple de Rûzbehân. Une anecdote témoigne de l'affection et de la dévotion qu'éprouvait Ushnuwî pour Rûzbehân. D'après le propre fils d'Ushnuwî, un jour un disciple de Rûzbehân qui s'émerveillait des états de Tâj al-dîn conçut le projet de demander à celui-ci qu'il lui accorde une affiliation en bénédiction (*khirqa-yi tabarrûk*). Il finit par s'en ouvrir à « Tâj al-dîn qui lui répondit : Patiente ! Il lui dit : Le maître en est seul juge. Lorsque la nuit fut venue et que quelques heures furent passées, il appella le derviche et se rendit avec lui sur le toit du couvent. Là il l'attrappa par l'oreille et lui dit : Tends l'oreille et écoute. Le derviche dit : J'ouvris grands mes orielles et j'entendis un doux soupir. Le shaykh Tâj al-dîn demanda : Qu'entends-tu ? Il répondit : J'entends un soupir qui ressemble au soupir de mon maître Rûzbehân. Il me dit encore une fois à l'oreille : Ecoute bien ! J'entendis de nouveau la voix du maître. Je dis : Ô maître ! ce soupir est celui de mon maître. Le shaykh Tâj al-dîn dit alors : Malheureux ! Toi qui a un tel maître que sa voix peut t'atteindre à travers une distance qu'il faut un mois pour parcourir, se pourrait-il que tu réclames de moi une affiliation ? » [*Tuhfa* : 27-28 ; *Rawh* : 208]. Le fils de Tâj al-dîn, l'imâm Sadr al-dîn Sadr al-dîn Muhammad

C'est à partir de ce verset qu'Abû Tâlib al-Makkî développe l'idée que la station la plus élevée est celle de la confidencité, *khulla*, où Dieu offre au saint sa science préternelle immuable, *Qût al-qulûb*, II, p. 76. Ibn 'Arabî distingue cette notion qui désigne le fait que Dieu est avec les créatures lorsqu'elles sont venues à l'existence d'une autre notion, l'apudséité (*'indiyya*) qui désigne la présence des créatures avec Dieu avant même que ne leur soit conférée l'existence, W. Chittick, *The Self-Disclosure of God*, Albany, 1998, pp. 35, 37. C'est une notion importante chez le grand disciple de Sa'd al-dîn Hamûya, 'Azîz-i Nasafî, dont il faut peut-être chercher l'origine chez Tâj al-dîn Ushnuwî, voir H. Landolt, « Le paradoxe de la face de Dieu : 'Azîz-e Nasafî (VIIe/XIIIe siècle) et le monisme ésotérique de l'Islam », *Studia Iranica*, Tome 25 (1996 - fasc. 2), pp. 185, 187. Toutefois la *khulla* chez Rûzbehân n'est que l'apparition des attributs d'homogénéité lorsque l'amant mystique atteint l'amour increé qui est la vérité de la lumière de l'amour créaturel, [*'Abhar* : 41]. IL faut noter que Rûzbehân a tendance à confondre l'apudséité avec la proximité dont elle n'est qu'une modalité, [*'Arâ'is* : 67b / Q.III=169].

[7] Ses traités ont récemment été édités par N. Mâyel Herâwî, *Majmû'a-yi âthâr-i farsî-i Tâj al-dîn Ushnuwî*, Téhéran, 1368.

Faylasûf Wâ'iz avait lui aussi une très grande vénération pour Rûzbehân. Il aurait accompli de très nombreux pélerinages sur la tombe de Rûzbehân dont il disait qu'elle exauce très vite les vœux des gens qui vont s'y recueillir. Il affirmait aussi qu'il fallait nommer Rûzbehân, le souverain des amants, et que la terre de sa tombe répandait le parfum de l'amour [*Tuhfa* : 28].

Selon Ushnuwî le secret suprême que peuvent atteindre les mystiques est le mode d'être de Dieu avec la création, c'est à dire la coïncidence de l'essence avec la création, ou selon l'expression d'H. Landolt la *ma'iyyat* ontique [8]. Il s'agit pour lui à la fois de proximité (*qurbat*) et de coïncidence (*ma'iyya*) les deux termes semblent être pris comme équivalents à partir de plusieurs versets coraniques [9]. « La proximité des créatures les uns envers les autres ne peut être que métaphorique [...]. La proximité véritable n'est autre que la proximité de Dieu le Très-Haut, car Sa proximité est Son attribut et que Son attribut n'est que vérité ». Comme chez Abû Tâlib al-Makkî la connaissance de cette proximité qui ne supporte aucune distance ni éloignement est un secret précieux dont la compréhension est réservée à un tout petit nombre. Elle ne peut être acquise qu'à travers la connaissance de la spatialité et de la temporalité des créatures autant de nature corporelle que spirituelle, conjuguée à « la perfection de la sanctification de la transcendance et à la négation de l'incarnation et de l'anthropomorphisme ». Ce secret est pour Ushnuwî « la clé des trésors de la connaissance et l'instrument qui permet d'atteindre la présence du roi du royaume angélique ».

Cette coïncidence est donc ce secret dont la réalisation permet l'accès à Dieu. Paradoxalement, et l'on reconnaît l'idée rûzbehânienne de l'importance de saisir le divin dans le créaturel, c'est à travers l'immanence même des créatures réduites à leur dimension essentielle, le temps et l'espace, que s'ouvre la perspective du monde divin. C'est que ce secret est celui de la plus grande proximité du créé avec l'incréé. C'est à travers la volonté créatrice, en somme, que se révèle Dieu, car la volonté est le lieu où s'accomplit à la fois l'ouverture de l'essence dans l'autre qu'est sa créature

[8] H. Landolt, « *Le paradoxe de la Face de Dieu* », p.185.
[9] *Majmû'a-yi âthâr-i fârsî-i Tâj al-dîn Ushnuwî*, pp. 47-48, 57-58.

et son retrait dans le secret de sa délibération. Comme le dit Ushnuwî, « la coïncidence de Dieu n'est pas comme celle des corps les uns avec les autres, ou comme celle des accidents avec les substances et les corps » [*Ibid.* : 58]. Ces mots pourraient sans conteste être ceux de Rûzbehân y compris dans la dignité toute rûzbehânienne accordée au corps, à la matière à travers lesquels se manifeste l'essence qui les accompagne. « La coïncidence de l'esprit avec le corps est l'image même de la coïncidence de Dieu avec tous les êtres », nous dit encore Ushnuwî dans une formule que ne renierait pas Rûzbehân, dont la doctrine est fondée sur le primat absolu de l'esprit. La coexistence de l'esprit avec le corps est donc le modèle de la coïncidence de Dieu avec les créatures. D'une part l'esprit apparaît comme l'instrument même de la connaissance, cet organe subtil qui fait la subsistance du corps et dans lequel il faut scruter le secret du tenir ensemble de l'essence et du créé. D'autre part l'esprit est l'organe qui connaît et qui en connaissant réalise en lui-même le secret de cette création. Les éléments de ressemblance avec la doctrine de Rûzbehân sont particulièrement frappants, et l'on peut penser à une influence décisive sur Ushnuwî en la matière.

Sauf qu'Ushnuwî nous dit lui-même que ce qu'il expose est exceptionnel. Personne ne l'a rapporté avant lui du fait de « l'extrême jalousie de ce secret » qui se refuse à être divulgué. Ushnuwî franchit donc le pas et rapporte ce que ces prédécesseurs ont connu mais n'ont pas voulu décrire car ils n'en avaient pas la permission, et il regrette d'être chargé d'une si lourde tâche [*Ibid.* : 57]. En effet il est hors de doute pour Ushnuwî que cette connaissance est partagée par les autres maîtres, car cette connaissance est la matrice de toute connaissance spirituelle. Ushnuwî se distingue de Rûzbehân sur un point essentiel. Le choix de l'esprit comme modèle de la coïncidence lui impose de reprendre l'idée que l'esprit ne se trouve ni à l'intérieur du corps ni à l'extérieur : « C'est que l'esprit ne se trouve ni à l'intérieur du moule corporel ni à l'extérieur. Ni il ne lui est lié ni il n'en est séparé. C'est plutôt que l'esprit appartient à un univers et le corps à un autre » [*Ibid.* : 58]. C'est en ce sens que la connaissance du temps et de l'espace sont nécessaires à la compréhension de cette coïncidence de l'esprit avec le corps qui permet de remonter à la connaissance de la coïncidence de Dieu avec

le créé. Cette connaissance peut donc être trouvée dans l'esprit même, et par conséquent connaître l'esprit c'est pénétrer le fond de ce secret, et Ushnuwî de citer à l'appui la fameuse sentence « Celui qui connaît son âme connaît son seigneur ».

Cette idée selon laquelle le corps n'est ni à l'intérieur ni à l'extérieur s'oppose très nettement à la conception de Rûzbehân du rapport entre le corps et l'esprit, qui est certes une sorte de coïncidence mais dans laquelle le corps est appelé à croître en acquérant à travers les progrès du mystique une nature spirituelle et devenir la pure forme visible de l'esprit. Pour Rûzbehân l'idée que l'espace implique des limites, et que le lieu est donc limité conduit à considérer que l'esprit infiniment étendu est étranger à la nature corporelle. En fait la conception rûzbehânienne du corps comme un macrocosme qui contient l'ensemble du monde qui est un microcosme lui permet d'affirmer que l'esprit se situe bien dans le corps, mais sans incarnation, précise-t'il [*Sharh* : 400], puisque celui-ci contient aussi le cœur. Le corps ne peut être réduit à sa dimension spatiale : il est la forme créée de la compatissance, le miroir de l'esprit : le cœur est le trône de l'esprit, le visage en est l'esplanade, et les deux régions de l'être en sont le piédestal. La spatialité est donc l'effet de la création du corps et non la condition de celui-ci. Le corps est ce miroir de la compatissance, la face divine sans laquelle l'esprit ne pourrait se réaliser. Se pose à propos du corps le problème de la mort. L'esprit n'est ni éternel ni mortel : il ne meurt pas. La contemplation de l'esprit passe par le cœur et atteint le corps de sorte qu'il le transfigure en l'illuminant pas la connaissance. C'est ainsi que l'esprit arrache le corps à la mort. Il révèle par la connaissance le corps de résurrection qui est la forme spirituelle du corps, par laquelle celui-ci participe à la reconnaissance de la divinité de Dieu [*Mashrab* : 127-128]. L'esprit est le « tueur innocent » de l'âme, et il est la vie du monde, car il possède la vie au sens vrai. Encore une fois le corps est le révélateur de la vérité de l'esprit. Celui-ci en sauvant le corps de la mort, en l'arrachant physiquement au monde créaturel qui est mortel et en le spiritualisant, l'esprit se connaît comme compatissance, comme principe de vie, et accomplit sa vocation eschatologique en rassemblant la nature corporelle et la nature spirituelle, en refermant le cercle de l'histoire autour du point de la divinité.

L'esprit est donc situé dans le corps, et cette situation est déterminante pour que l'esprit s'accomplisse dans la condition créaturelle et pour qu'il réalise le destin du monde créaturel en le spiritualisant. En fait, il est placé dans le cœur avec l'intelligence, le cœur étant lui-même situé dans le cœur de chair placé dans la poitrine. L'esprit ne se confond pas pour autant avec le cœur. Le cœur est le miroir dans lequel l'esprit énonciateur s'adresse l'inspiration prophétique, le *wahî*, pour la percevoir et en prendre conscience. L'esprit est donc le producteur et le destinataire du discours divin dont le cœur, « l'orient de la théophanie » est le simple receptacle qui le répercute à travers l'ensemble de la création. L'esprit est le locuteur et l'auditeur. Le cœur et l'esprit sont complémentaires. Le cœur est passif, immobile, disponible à l'action de l'esprit qui est investi des attributs et est le principe souverain de l'action, puisqu'il est l'ordre. Les esprits possèdent un chant, le paradoxe mystique, et une parole spécifique : le « Je suis le Vrai » de Hallâj [*Traité* : § 135]. Ils écoutent et parlent à Dieu sans intermédiaire, et, ils le voient sans voile. Le cœur ne peut que voir tandis que l'esprit entend et énonce, ce qui en fait par excellence le centre spirituel de la prophétie [*Itinéraire* : § 41-42]. Il est créé pour la contemplation, pour le discours divin, et pour être le roi du corps, le vicaire de Dieu. L'esprit est une lumière absolue qui possède science, puissance, entente, vision. Il a une nature, des attributs, et une essence de sorte que quiconque le voit ou le connaît, voit ou connaît Dieu. Il est volonté et désir, il recherche, à partir de la condition humaine, à s'envoler vers Dieu, et il est, dans ses états, caractérisé par l'audition spirituelle, *samâ'*, et la danse [*Itinéraire* : § 19, 43-44]. Ce qui fait la spécificité de l'esprit c'est l'audition et l'énonciation, ce qui dénote chez Rûzbehân un primat accordé à l'entente sur la vision, qui tient sans doute à sa pratique du concert sprituel et à la discipline de la mémoration (*dhikr*) qui est la base de la discipline spirituelle.

Cette différence avec la conception d'Ushnuwî renvoie à une distinction entre ce soufisme shîrâzien et le soufisme khurâsânien, comme celui d'un Kharaqânî ou de Najm al-dîn Kubrâ, par exemple, pour lesquels le corps est tout sauf spiritualisable. Il faut au

contraire le combattre avec toute son énergie, mourir à son propre corps, car comme l'avoue incidemment Najm al-dîn Kubrâ : « Les ennemis sont le corps, l'âme et le démon » [*Fawâ'ih* : § 2], et à propos de l'âme qui lui est étroitement associée il affirme : « Mon âme est Iblîs, je l'ai beaucoup mise à l'épreuve, et prenons refuge en Dieu contre le mal de mon Iblîs » [10]. Il n'en demeure pas moins qu'il y a une parenté entre la doctrine de la coïncidence que professe Ushnuwî et la conception de Rûzbehân. Dieu nous dit Rûzbehân est avec toutes les choses mais ni par conjonction, ni en tant qu'ajout, ce qui ferait naître du un à côté de l'unicité divine. Le secret de l'intimité de Dieu avec sa création réside donc dans l'affirmation de l'unicité dont la vérité ne se révèle qu'au saint par excellence, le Prophète qui est le miroir du Désiré, c'est-à-dire de Dieu [*Éclosions* : § 7].

Rûzbehân donne une expression particulièrement claire de la coïncidence dans son commentaire coranique en expliquant un verset [*Cor.*, LVII=4] : « *Et Il est avec vous où que vous soyez* ». « Il y a pour les gnostiques dans ce verset deux stations : la station de l'union substantielle et la station de l'isolement de la prééternité à l'égard des phénomènes. Du côté de l'unicité et de la prééternité, les êtres se font petits dans la munificence du Compatissant et les assauts de Sa magnificence jusqu'à ce que n'en subsiste plus même la trace. Sa magnificence étant son empire avec eux jusqu'à ce qu'elle les supprime du fait qu'il n'y a aucune séparation entre Son opération théophanique et la fureur de Sa puissance. Du côté de l'union substantielle, la lumière de l'attribut se conjoint avec la lumière de l'opération théophanique, et la lumière de l'attribut demeurant par l'essence se manifeste par Sa lumière à Son opération théophanique à partir de Son essence et Son attribut. Puis elle se manifeste à partir de l'opération théophanique. Alors on voit l'ensemble de l'existence être le miroir de Son existence, si bien qu'Il est apparent à travers toute chose et à partir de toute chose par l'opération théophanique pour le commun, par le nom et la

[10] Traité sans titre ms. Leiden, Or. 813, fol. 106b. Pour Kharraqânî, voir mon article « Théorie des organes spirituels chez Yûsuf Hamadânî », in *Studia Islamica*, 1998/2 (mars), pp. 44 ss.

détermination individuée pour l'élite, par l'attribut pour l'élite de l'élite, et par l'essence pour ceux qui demeurent par la contemplation de Son essence » [*'Arâ'is* : 609b-610a].

L'explication que donne Rûzbehân est déterminante et s'accorde tout à fait avec celle d'Ushnuwî. La coïncidence désigne le rapport intime qu'entretient Dieu avec sa création. Ce mode d'être est paradoxal. Il est dédoublé en deux stations et impose de multiplier le point de vue. La coïncidence est le secret du rapport entre le pur abime du même qu'est l'essence et la dualité que suppose la création de l'autre. C'est en ce sens que la grande question qui se pose à un mystique comme Rûzbehân concerne d'abord le problème de savoir comment il se fait que Dieu produise un autre et comment il subsiste avec lui. La solution au problème du rapport de l'un avec l'autre ne peut être exprimée que par l'énumération, c'est-à-dire la succession des stations, ou encore la multiplicité, car ce n'est que dans la multiplicité que la créature a accès à Dieu. Énumérer c'est introduire une succession qui n'est pas du temps mais qui préfigure l'historicité de la révélation prophétique, parce qu'elle en est la fondation toujours occultée. On ne peut donc aborder cette question qu'en juxtaposant les stations, celle de l'un et celle de la réunion, c'est à dire de l'unification du multiple. Le mode d'être de Dieu avec sa création est donc multiple, car il ne peut se révéler qu'à travers un processus qui manifeste la multiplicité interne à son essence de ses attributs, ses noms, ses déterminations et ses opérations. Ainsi Dieu subsiste avec toute chose mais chaque fois sur un mode différencié. C'est en cela que consiste aussi la ruse divine, qui à la fois montre de l'essence ce qui appartient à tel ou tel niveau de réalisation. La coïncidence rencvoie à l'équivocité foncière de l'être-avec de l'homme avec Dieu. Cette équivocité est le cœur même de ce rapport problématique qui fait que ne peut s'exprimer l'unicité divine qu'à travers Dieu, et qu'elle ne peut être qu'un attribut de la créature. En somme Dieu affirme lui-même son unicité à travers le mystique dont le je est supprimé, c'est le point de vue de l'unicité et de la prééternité. Mais d'un autre côté le mystique se réapproprie cette affirmation lorsqu'il en devient le porteur dans sa réalité la plus multiple, c'est-à-dire du point de vue de l'union substantielle.

Un autre passage du commentaire de Rûzbehân aborde cette question en des termes encore plus précis. Il explique ainsi un verset [*Cor.*, LVIII= 7] : « La coïncidence est commune par la science, et d'élite par la proximité. La proximité par la science est commune et par l'apparition de la théophanie d'élite. C'est là l'imminence de « *Il s'approcha et fut suspendu et il fut à la distance de deux arcs ou plus proche* » [*Cor.*, LIII=8]. Lorsqu'Il enlève le où, le entre, le lieu et les faces, et qu'Il comble le gnostique en lui faisant don des lumières des dévoilements de l'essence et des attributs, c'est là la vérité de la coïncidence dans la mesure où Il transcende la séparation et la liaison avec le phénomène. Si tu vois les gens de la confidence qui siègent pour Dieu en Dieu, tu verras émaner de leurs visages les lumières de la coïncidence ». Et il ajoute pour préciser cette notion : « Si les atomes ne désemplissent pas de la proximité des attributs comment les esprits sublimes sacrosaints désempliraient-ils de la proximité de l'essence, eux qui sont énamourés et plongés dans l'océan de Son existence » [*'Arâ'is* : 614a]. Des éléments des biographies de Rûzbehân témoignent de cette apparition de la lumière chez les mystiques qui ont atteints le stade ultime de la connaissance. 'Izz al-dîn Mahmûd Zarkûb Shîrâzî (562-663/1166-1266) fut l'un des grands disciples de Rûzbehân qui disait voir « la manifestation de l'épiphanie de l'essence divine dans la beauté du visage de 'Izz al-dîn » [11]. Après la mort de son maître il éprouva une nuit le besoin d'aller dans son couvent et rapporte que : « Lorsque j'arrivai à la porte du couvent, je vis une lumière très vive apparaître. Je me tins dans un coin en me disant que j'y resterai jusqu'à ce qu'ils soient entrés. Je vis des hommes à l'apparence de derviches. Cette lumière émanait de leurs visages alors même qu'ils n'avaient ni bougies ni flambeaux. Ils entrèrent dans le couvent et je les suivis. Mais je trouvai la porte du couvent close, alors qu'ils se trouvaient à l'intérieur. J'attendis un bon moment et voici que la lumière apparut de nouveau. Je vis alors les deux même derviches sortir du couvent et s'en aller. Je retournai à la porte du

[11] *Shîrâz-nâma*, p. 163. Il fut trente ans disciple de Rûzbehân. Après la mort du maître, il partit voyager au Hijâz où il eut pour maître Awhâd al-dîn Kirmânî (635h./1238) puis il alla à Baghdâd pour être le disciple de 'Umar Suhrawardî, *Shadd al-izâr*, p. 310-311, n. 6.

couvent et je la trouvai encore fermée. Ensuite je compris qu'il s'agissait de saints » [*Tuhfa* : 144].

C'est aussi cette lumière dont fut témoin le turc que rencontra un disciple de Rûzbehân en Asie Centrale, dont il a été question dans l'introduction. C'est une constante et d'autres récits rapportent la même chose. L'un des disciples qui participèrent à la construction du couvent de Rûzbehân à Shîrâz, Qutb al-dîn Mubârak Kumihrî (m. 606/1209), rapporte que lors d'une retraite de quarante jours il vit une lumière briller au-dessus de Shîrâz et il lui fut révélé qu'il s'agissait de l'âme de Rûzbehân [12]. Il résolut de devenir disciple de Rûzbehân et se rendit à la mosquée de Sulaymân où Rûzbehân était censé être. Mais lorsqu'il arriva on lui dit que le maître était parti à la source de l'oiseau [13]. « Lorsque j'y parvins, voilà que se pressaient autour de lui presque mille personnes. Or l'eau coulait de la « source de l'oiseau » en très petite quantité. Le maître alla là où jaillit la source pour y faire ses ablutions. Il ne mit pas longtemps à en sortir. Alors tant d'eau apparut que tous purent en user pour faire leurs ablutions et même s'en asperger tout le corps. Ceci n'aurait pu se produire si ce n'était par un prodige du *shaykh* Rûzbehân ». Ils retournèrent alors à la mosquée de Salomon, où ils passèrent trois jours, le maître assis dans la niche d'orientation, tous les compagnons siégeant autour de lui. Un jour le maître disparut de la niche sans que personne ne l'en ait vu partir. Il y reparut une heure plus tard. Ils lui dirent alors qu'ils l'avaient vu disparaître puis réapparaître. Le maître pleura et leur fit comprendre que s'ils n'avaient pu le voir c'est qu'ils ne s'étaient pas encore séparés des appétits de leur âme. Des disciples se dirent qu'il se trouvait en compagnie de Khidr, ce que Rûzbehân comprit à « la lumière de sa pénétration spirituelle » et leur confirma [*Tuhfa* : 54].

[12] Il est mort à Kumihr ou encore *Kûh-i mihr*, la montagne de la miséricorde où il avait vécu en retraite la bouche grande ouverte sous l'effet de l'extase si bien que des abeilles y auraient fait leur nid. C'est là qu'il s'installa et bâtit son propre couvent voué à l'entretien des pauvres.

[13] Ces deux lieux étaient réputés être miraculeux à Shîrâz. On disait que si l'on faisait ses ablutions à la source de l'oiseau et allait prier deux fois à la mosquée de Salomon, Dieu exauçait les prières demandées.

Cette lumière de la coïncidence qui transparaît à travers le visage du mystique rendu translucide par la sublimation de son propre corps qui le rend homogène à son esprit, c'est cette même lumière qui était dit effuser du visage du baghdâdien Nûrî (m. 295/907), ami de Junayd et Hallâj, à ses moments d'extase [*Mashrab* : 312]. Rûzbehân sent bien qu'il soulève une question particulièrement complexe et difficile à soutenir, car elle entraîne le soupçon qu'il supposerait que Dieu est enfermé dans le monde phénoménal. C'est la raison pour laquelle les définitions de l'affirmation de l'unicité dans les premiers temps du soufisme excluait radicalement l'homme de cette affirmation pour ne relever que l'absolue transcendance de Dieu. C'est ce qu'indique de manière radicale le propos de Junayd : « Le sommet de la réalité de l'affirmation de l'unicité pour l'unique c'est que le serviteur soit comme s'il n'était pas et que Dieu le Très-haut soit tel qu'Il n'a jamais cessé d'être » [14].

La différenciation de l'essence et des attributs instaure à la fois la révélation de l'essence à celui qui sera appelé à la nommer et le retrait de cette essence en elle-même. Ainsi est assuré le projet de connaissance et le renouvellement permanent de ce projet sous la forme du désir de connaître. L'essence se retire au fond d'elle-même manifestant la présence de l'insondable fond de toute présentation, sur le mode de l'absence. Les attributs accèdent ainsi au statut de représentation, et la différenciation installe la connaissance comme un impossible but. C'est tout le sens que revêtira la formule de Rûzbehân affirmant que l'aspirant, ou le désirant, est une flèche décochée qui n'atteint jamai son but. Cependant cette flèche traverse bien le territoire des visions, des théophanies, se nourrit de ses contemplations, bref parcourt l'univers des représentations de l'essence sur la scène de la création, mais elle n'aborde jamais le cœur insondable de la pure présence divine. Il lui suffit d'être mue dans la bonne direction, la qibla le sens de l'orientation, c'est dire l'orientation de son désir. Or le cœur, nous dit Rûzbehân dans son exégèse coranique, est la direction. L'aspirant a donc à détourner sa passion dont l'origine est somatique vers le fond réel de l'aspiration qui est le cœur, trouvant ainsi au fond de lui-même l'insondable essence qui par sa manifestation problématique donne vie au cœur.

[14] Sarrâj, *Kitâb al-Luma'*, p. 30.

Le retrait de l'essence en elle-même est pourtant un retrait manifesté, éclatant en lumières aurorales, en soleils parsemés d'éclairs. Le jeu de retrait et de représentation ouvre le temps de l'énigme. D'ailleurs la distinction entre une éternité primordiale (azal) et une éternité seconde (abad) manifeste un temps éternel qui ne se réduit point à l'indifférenciation. Toutefois cet avant et après de l'éternité n'est pas du temps. Il est la simple affirmation de la double dimension de l'essence divine : d'abord fermée en elle-même puis ouverte dans ses qualifications, d'abord révélée puis retirée derrière le voile de sa propre jalousie narcissique qui lui fait comme regretter aussitôt de n'être plus le tout. Cet avant/après qui est tout aussi bien un après/avant puisqu'il est éternité complète où tout se correspond est la source de la distinction temporelle dont Rûzbehân s'abandonne à nous rappeller qu'elle est quadruple, comme les sens de l'orientation, les éléments primordiaux qui composent la nature, etc. Voilà aussi ce que porte la formule de foi musulmane qui commence par une négation : il n'y a pas de divinité, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de fonction divine, ou plutôt qu'il faut nier ce qui tient lieu de pure fonction. C'est que le désir de l'aspirant ne peut se porter que sur un objet individué, réel. Il méconnait la fonction. Il y a en revanche Dieu ou plutôt le Dieu, bien déterminé, identifié par des noms qui permettent de le nommer et de s'en faire un ami, ni séparé ni confondu comme le rappelle le propos attribué à 'Alî ibn Abî Tâlib selon lequel Dieu est « avec toute chose sans être conjoint, et différent de toute chose sans être séparé » [15].

Avec Rûzbehân s'opère un glissement de la définition de l'affirmation de l'unicité comme effacement absolu de la créature face à l'unicité de Dieu vers cette notion de coïncidence. Il ne s'agit plus pour le serviteur de sembler ne pas être, mais de découvrir son ignorance. C'est dans l'ignorance qui forme un couple indissoluble avec la connaissance que se révèle véritablement le sens de l'affirmation de l'unicité. Il ne s'agit plus d'un anéantissement pur et simple mais d'un au-delà de l'anéantissement dans cette réalité irréelle parce que sans fin – la réalité n'étant-elle pas toujours bornée et par conséquent appréhendable par une définition ? – de

[15] Propos cité par H. Landolt, " 'Azîz-e Nasafî et le monisme ésotérique ", p. 177.

l'échange infiniment répété de l'ignorance et de la connaissance. Cet aller-retour sans fin est le sommet de l'affirmation de l'unicité nous dit d'ailleurs Rûzbehân [*Ennuagement* : § 71]. L'affirmation de l'unicité est dans un premier temps anéantissement en Dieu afin de laisser Dieu au jaloux retrait de son essence. Mais, comme le montre Rûzbehân l'affirmation de l'unicité en tant que tel n'appartient qu'à Dieu qui est le seul à pouvoir dire Je. C'est pourquoi le mystique peut rester prisonnier de l'unification (*ittihâd*) et de l'égoïté (*anâniyya*) [*Mashrab* : 251], d'ailleurs cette égoïté peut être réclamée par le mystique à Dieu comme Abû Yazîd [*Mashrab* : 284], car l'unification est une sorte de leurre dans lequel le serviteur absent à lui-même l'est aussi à Dieu et perd dans l'illusoire proximité de l'unification l'unicité qu'il entend affirmer. Sa revendication de l'égoïté n'est alors rien d'autre que l'appel à la présentation de Dieu libre de toute création.

C'est aussi que, suivant les moments de la quête mystique, on peut être conduit à affirmer que Dieu est au-delà de sa coïncidence avec les choses [*Mashrab* : 251]. C'est que la station de la proximité précède celle de l'éloignement. La station de la proximité est la station de l'excellence (*ihsân*) et la vision du Compatissant sans épreuve, tandis que la station de l'éloignement est le fait qu'après la proximité, le mystique découvre l'ignorance en comprenant que le phénomène ne rejoint jamais la prééternité et qu'ainsi son éloignement augmente sous l'effet de la stupeur. Il est alors précipité dans l'océan de l'ipséité divine sans échappatoire [*Mashrab* : 182]. Il faut donc aller au-delà de cet abandon de soi pour se retrouver soi-même transfiguré, soi sans soi-même, pur miroir du Je divin [*Traité* : § 49]. La véritable coïncidence est le face à face différencié qui place la création en miroir, en image inversée de la divinité. Rûzbehân dit : « Nul autre que Dieu ne peut trouver Dieu et nul autre que Lui ne peut Le connaître. L'affirmation de l'unicité appartient à Dieu, et la reconnaissance appartient à la création » [*Éclosions* : § 2]. Le serviteur ne peut que reconnaître l'affirmation de l'unicité que Dieu seul professe [16], ce pourquoi Hallâj affirmait sans cesse qu'il n'était pas loisible à la créature d'affir-

[16] Le même genre de propos est tenu par Najm al-dîn Kubrâ à propos de la connaissance et de l'amour, *Die Fawâ'ih al-Jamâl* ..., p. 37. Elle reprend la conviction ancienne dans le soufisme que la véritable affirmation de l'unicité est celle que Dieu énonce lui-même danqs la solitude de son essence avec ses attributs.

mer l'unicité de Dieu dans un long et abrupt passage que cite Rûzbehân [*Éclosions* : § 46].

Ce redoublement à l'œuvre dans la coïncidence se retrouve dans la position de la création à l'égard de Dieu, dans la double station de la coïncidence qui est aussi la double station suprême du gnostique qui connaît Dieu. Dès lors on comprend cette apparente bizarrerie répétée sans lassitude aucune par Rûzbehân qui consiste à doubler les stations spirituelles : ivresse de l'ivresse, sobriété de la sobriété, invisible de l'invisible, et surtout annihilation de l'annihilation. Le redoublement est l'indice de l'impossibilité pour la créature de se tenir dans une simplicité absolue. La position de la créature ne l'autorise pas à demeurer dans une unicité illusoire qui n'est pas sienne, puisqu'elle n'est toujours que ce qui tient par la coïncidence divine, et au mieux le reflet de l'essence divine déjà distanciée par la double procession de ses attributs de beauté et de majesté.

La véritable affirmation de l'unicité suppose donc l'annihilation de l'annihilation afin que la créature soit réinstaurée en face de Dieu, comme le rappelle le verset coranique que Rûzbehân aime à citer : « *Puis Nous le conçûmes autre création* » [*Cor.*, XXIII=14]. Cette restauration de la créature face à Dieu ne peut se produire qu'après que le mystique a atteint ce que Rûzbehân appelle le secret, c'est-à-dire la lisière entre la condition créaturelle et la condition créaturelle [*Éclosions* : § 33-34], où les deux se distinguent et où surgit le début de la connaissance spirituelle. C'est cette connaissance sans fin que désigne Rûzbehân en se réclamant de Hallâj : « La connaissance mystique est cachée à l'intérieur de l'ignorance, et l'ignorance est cachée à l'intérieur de la connaissance mystique ». Il faut échapper à l'unification parce que dans cette station le mystique est réduit à l'égoïté divine [*Traité* : § 38, 95], et que c'est une sorte d'illusion. La revendication de l'égoïté permet à Rûzbehân de placer la connaissance mystique dans l'horizon d'une notion clé pour lui, l'équivocité (*iltibâs*). Le don de l'égoïté qui fait suite à la stupeur est désigné comme une duplicité ou une imposture (*talbîs*).

Pour comprendre cette allusion il est nécessaire de revenir sur cette notion si décisive pour la doctrine de Rûzbehân [17]. La

[17] Pour une approche plus détaillée de cette question voir mon ouvrage, *Quatre traités inédits de Rûzbehân Baqlî Shîrâzî*, Bibliothèque iranienne 51, publié par l'IFRI, Téhéran, 1998, pp. 181-201.

notion d'équivocité a permis à Rûzbehân de maintenir l'orientation éthique de l'expérience mystique, et de sauvegarder ce qui fait pour lui le sommet de cette expérience, l'ivresse de l'esprit dont l'expression naturelle est le paradoxe mystique. Le rejet d'Iblîs comme modèle est inséparable de l'affirmation du modèle muhammadien comme pôle d'une mystique ivre du paradoxe. En démontant le discours d'Iblîs, Rûzbehân est conduit à construire un instrument conceptuel qui lui permet de rendre compte et de justifier l'ensemble de sa conception. Ce faisant Rûzbehân hérite d'un lexique déjà chargé d'interprétations divergentes.

Le terme *talbîs*, travestissement, imposture, duplicité, qui n'est pas d'origine coranique, est attesté dans les manuels les plus anciens du soufisme comme le *Kitâb al-luma' fî'l-tasawwuf*, mais pas toujours dans des traités postérieurs. Une variante *iltabasa* (être recouvert d'un vêtement) formée sur la même racine se trouve cependant dans des propos du Prophète. Il est vraisemblable que son introduction dans le lexique technique du soufisme remonte à Hallâj (m. 309/922) qui l'aurait lui-même repris de courants plus anciens. Dans un sens il désignait l'apparente malédiction dont Dieu revêtait le saint pour le protéger de ses ennemis, et on appliqua cette conception à Iblîs qui ne serait qu'apparemment maudit. En un second sens il désignait le processus par lequel le saint est revêtu des caractères de l'Esprit divin éternel. Junayd (m. 298/910) utilise la notion de *talbîs* pour désigner les tromperies venues des désirs, dans le sens où al-Hakîm al-Tirmidhî (m. 318/930) emploie le terme de *makr*, ruse [18]. Il définit aussi l'équivocité, *iltibâs*, comme la manière dont Dieu se montre dans la perception [19]. La différence entre les deux réside en ce que la tromperie engendre l'inconscience de l'erreur, alors que l'équivocité est la perception ambiguë et confuse de la manifestation de Dieu. On a donc affaire à deux ambiguïtés : une mauvaise et une bonne. La définition de Wâsitî (m. après 320/932) tend à confondre les deux aspects dans la notion de *talbîs* qui est l'essence de la condition seigneuriale : c'est le fait que le fidèle apparaisse revêtu de l'apparence de l'impie, et réciproquement.

[18] G. Gobillot, *Le livre de la profondeur des choses*, p. 118.
[19] *Kitâb al-luma' fî'l-tasawwuf*, p. 371 ; Junayd, *Enseignement spirituel*, p. 198.

Cette vision donne aux deux aspects de la notion une origine commune, et rend possible l'analyse sataniste des cas d'Iblîs et Hallâj. En revanche Hallâj emploie comme Junayd les deux termes. *Talbîs* est le terme par lequel Iblîs désigne sa propre réalité : c'est l'illusion que génère l'âme. L'*iltibâs* est l'ambiguïté de la manifestation de Dieu qui paraît revêtu d'une apparence [20]. *Iltibâs* signifie effectivement le fait de se revêtir d'un vêtement, mais ce n'est ni un travestissement, ni un déguisement qui ont des connotations négatives, alors que toute la démarche de Rûzbehân vise justement à séparer le travestissement dans la duplicité de l'équivocité de la théophanie. C'est donc une notion éminemment positive, et Rûzbehân en fait même une étape spirituelle : la station de l'équivocité [*Dévoilement* : 245]. Rûzbehân oppose les deux notions tout en s'efforçant de les ramener à une source commune pour répondre à la difficulté d'articuler l'unité de l'essence à la dualité des attributs, voire à la multiplicité de la création.

Pour Rûzbehân *talbîs* désigne le fait qu'une chose se montre autre qu'elle n'est. C'est une « théophanie par la détermination de l'isolement de l'attribut divin dans les opérations ». C'est donc la manifestation d'un attribut à la place de l'essence, ce qui correspond bien au cas d'Iblîs pour qui l'essence apparaît restreinte à l'attribut de fureur. C'est donc cette manifestation de l'essence divine qui se cache sous une apparence limitée. En ce sens le *talbîs* appartient à la ruse par laquelle Dieu cache jalousement ce qu'il est, se retire dans son essence en égarant la créature. La caractéristique essentielle de cette notion est donc le voilement. Le *talbîs* voile l'essence derrière l'attribut, et supprime la chose où paraît la théophanie dans l'univocité de l'attribut. En cela cette notion est vraiment le propre d'Iblîs auquel s'oppose le cas de Hallâj qui doit être vu à travers une autre notion pour l'arracher à la suspicion sataniste [*Sharh* : 378-379].

Dans la doctrine de l'amour mystique exposée dans le *'Abhar al-'âshiqîn*, l'équivocité désigne le mode d'apparaître par lequel Dieu enivre son amant mystique. C'est le processus par lequel la forme créaturelle est transfigurée en théophanie et révèle dans l'ivresse la nature spirituelle de la création, en subvertissant l'ordre attendu du

[20] *Akhbâr al-Hallâj*, pp. 110, 149 ; *La passion de Hallâj*, I, p. 159 et III, p. 351.

monde et que l'intelligence ne peut percevoir parce qu'elle est en prise de folie. C'est donc tout à la fois le jaillisement du divin dans le créaturel et l'amour poussé jusqu'à ce point d'ivresse où l'amour de l'homme pour Dieu devient en lui, l'amour de Dieu pour lui-même dont il est le témoin [*'Abhar* : 39]. C'est aussi ce qui explique l'investissement total de la forme corporelle, de la réalité humaine, par l'ensemble des attributs et de l'essence dont il devient le lieu de manifestation pour que Dieu s'y perçoive [*'Abhar* : 73 ; *Sharh* : 63-64], et donc d'une certaine façon la réalisation de la coïncidence de Dieu avec sa création. L'équivocité désigne la nature même de la forme humaine en tant qu'elle est le lieu de la théophanie. Générant l'amour, elle est aussi la source de l'aspiration mystique, c'est-à-dire du principe de croissance spirituelle qui conduit l'homme jusqu'à la connaissance mystique. Elle rend compte de la nature de celle-ci comme totalité substantielle : c'est à travers l'équivocité de l'ensemble des choses créées qu'est appréhendée l'essence divine. Dieu affirme même à Rûzbehân lui réclamant une vision sans équivocité, qu'une telle vision anéantirait toute créature car nul ne peut supporter la pure majesté [*Dévoilement* : 159, 176]. Cette affirmation renvoie à la nature de l'esprit et à son introduction dans la forme créaturelle. Elle souligne s'il en est encore besoin la nécessité de dissimuler la vérité de l'esprit dans le corps, et fait de l'équivocité le sens de la création. La création ne peut subsister qu'en tant qu'elle est le support de la théophanie. De même l'esprit ne peut tenir face à Dieu son rôle de miroir du je divin que parce qu'il est projeté dans la distance de la forme créaturelle qui voile et offre une médiation entre la pure essence et la fragilité de l'esprit. La finitude est donc par le jeu de l'équivocité la garantie d'une connaissance infinie. C'est tout le sens d'un paradoxe de Wâsitî que commente Rûzbehân en ces termes :

« De même le cœur du maître des paradoxes au doux accent [Wâsitî] dit que « Dieu a créé les esprits entre la beauté et la majesté. S'Il ne les avait pas revêtus d'eau et d'argile, l'être se serait consumé à leur éclat ». Il a commenté – Lorsque Dieu voulut créer les esprits Il Se révéla au néant à partir de la beauté et de la majesté. Entre ces deux théophanies Il créa les esprits en disant « *Sois ! Et il est* » [*Cor.*, II=111]. De même c'est par ces deux théophanies, qu'Il les a élevés. Il reprit la lumière de la munificence qui se trouvait en

eux afin qu'ils demeurent, au sein de la pureté de la majesté, fins, subtils et nobles, et qu'ils ne se consument pas dans la munificence. Lorsqu'il découvrit la perfection dans cette contemplation, sa force fut l'intimité et la beauté. Lorsqu'il arriva dans ce monde, il rechercha la délicatesse, la joie, et l'allégresse. On rapporte à ce propos dans la tradition que « *Dieu a créé les esprits de joie* ». Lorsqu'il fut revêtu de cette beauté, sa science fut celée. Il dit à l'âme des esprits, au formateur des corps : « *Dis : l'esprit est issu de l'ordre de mon seigneur* » [*Cor.*, XVII=87]. Lorsqu'il eut été formé par la beauté et de la majesté, il sortit de la limite de la quiddité. » [*Sharh* : 303-4].

L'équivocité désigne donc la nature même de toute expérience spirituelle. L'équivoque multiplicité de la vison théophanique est la voie même de l'affirmation de l'unicité [*'Abhar* : 101]. C'est dans la multiplicité des apparaîtres de Dieu qu'est connue son essence, et non dans la pure abstraction de la voie négative, ce en quoi consiste l'affirmation de l'unicité telle que Rûzbehân l'envisage. L'équivocité est aussi le mystère de la coïncidence de la prophétie avec Dieu. Cette notion permet de rendre compte de l'unité rassemblée de l'essence et des attributs, de Dieu et de la création, et dans l'expérience mystique de la discipline de la sobriété symbolisée par Abraham, et de la folie de l'ivresse représentée par Moïse [*'Abhar* : 128-129]. C'est Muhammad qui rassemble en lui ces deux qualités. Il est donc par excellence le prophète de l'équivocité [*'Abhar* : 122], celui dont Rûzbehân affirme « qu'il énonçait les ambiguïtés sous formes de paradoxes lorsque l'ivresse de l'amour le submergeait dans l'étape spirituelle de l'équivocité » [*Sharh* : 62]. Il est l'équivocité réalisée en tant qu'objet de la volonté créatrice, en tant qu'élu prééternel, but et source de la création. Son état est même qualifié d'équivocité [*Ennuagement* : § 82]. La manifestation la plus claire de cette qualité dans le Prophète est la nature de la connaissance mystique jamais finie, éternellement reconduite entre connaissance et ignorance, définitivement inachevée [*Ennuagement* : § 71]. On mesure l'audace de Rûzbehân qui renverse toutes les considérations attendues des théologiens : le Prophète est le paradoxe qui s'accomplit à travers l'histoire de la création.

L'équivocité est l'étape spirituelle des saints parce qu'elle est l'état du Prophète [*Sharh* : 154-156, 252-253, 383-384, 434-436]. Elle

est le fondement de toute expérience spirituelle, car elle est la structure même de la connaissance mystique. Connaître c'est être revêtu des attributs divins et parler la langue du Coran et du Prophète, c'est-à-dire déborder de paradoxes [*Sharh* : 58, 198 ; *Éclosions* : § 68-69]. Toute apparition est toujours structurée par l'équivocité, car elle ne peut toujours que renvoyer au-delà d'elle-même à l'insondable essence inconnaissable. Il n'y a dont pas d'autre connaissance possible de l'essence qu'à travers sa création comme le dit Rûzbehân d'après le propos de 'Alî ibn Abî Tâlib (m 40/661), le gendre du Prophète : « C'est à partir de la création qu'Il se manifeste à la création » [*Sharh* : 72]. D'où la définition de l'équivocité : « C'est une allusion subtile à la demeure du paradoxe de l'unification. La parole du fou d'amour est telle qu'il se voit lui-même empli de l'Aimé par tous les attributs [...]. Ces yeux se sont emplis de la lumière de la beauté de Dieu. Cet œil, lorsqu'il se voit lui-même, pense qu'il est le miroir de l'éternel du fait du paroxysme de la vision de Dieu » [*Sharh* : 383]. Dieu ne se laisse donc connaître toujours que dans la multiplicité de réalités contradictoires. L'équivocité est une solution au problème que pose la diversité des visions spirituelles et des théories mystiques. Elle désigne l'apparaître multiple de Dieu. Et là où Junayd voyait dans l'équivocité la trace de l'obscurité produite par la perception, c'est-à-dire un reste de subjectivité du témoin de contemplation, Rûzbehân y voit la pure théophanie. En effet on ne peut atteindre la connaissance même qu'en renonçant à son propre je pour laisser advenir le mystère au plus haut point équivoque du je divin s'adressent à lui-même dans le tu que profère son témoin au terme de la quête mystique. On peut résoudre le problème des contradictions entre mystiques et de la multiplicité des expériences en considérant que Dieu se manifeste au mystique en fonction de la forme de la croyance qu'il a insérée en lui, comme l'affirme la tradition de pensée issue d'ibn 'Arabî. La solution de Rûzbehân est différente. L'équivocité lui permet finalement d'affirmer que la vérité est toujours multiple, n'est jamais stable mais varie sans cesse. Le mystique ne peut s'accrocher à une conviction en croyant qu'elle est définitive et stable. Il n'y a que des contradictions, et l'exclusion de la multiplicité de l'apparaître de l'essence est négation de l'essence. C'est l'at-

titude d'Iblîs. Rûzbehân installe ainsi la multiplicité au centre de la vérité qui n'est plus univoque et définitive mais sans cesse renouvelée, remodelée parce qu'elle est l'effusion sans fin de la divinité. On ne saurait donc se croire à l'abri des contradictions de la théophanie, sans sombrer dans l'idolâtrie de sa croyance. Rûzbehân décrit ainsi l'étape de l'équivocité : « Cette étape spirituelle est l'une des plus abondantes en grâces dans l'amour, car l'amant se trouve dans le site de l'intimité de Dieu. Or c'est de Dieu lui-même qu'il recherche Dieu sous la détermination de la prééternité alors même que son état spirituel est, par sa faiblesse, incapable de supporter les assauts de la magnificence. Alors, Dieu lui dispense sa grâce en fonction de ce qu'il peut parvenir à se représenter de telle sorte que la pureté de l'intimité ne le fasse pas souffrir. Il Se montre donc à lui revêtu du vêtement de Son opération théophanique jusqu'à ce que son être puisse subsister en compagnie de Dieu, et qu'il puisse à partir de Sa beauté capter l'exubérance de la vision des attributs. Ne vois-tu pas de quelle manière Dieu le Très-Haut a interdit à Moïse – sur lui le salut – la pure vision et [1] l'a repoussé loin de Lui [2] sauf dans l'éloignement de l'équivocité en lui répondant en ces termes lorsqu'il Lui demanda ce qu'il Lui demanda : « [1] *Tu ne me verras pas* [2] *mais regarde vers la montagne !* » [*Cor.*, VII=142]. Le Prophète a, quant à lui, explicité les vérités de l'équivocité en ces termes : « J'ai vu mon Dieu sous la plus belle des formes ». Et Dhû'l-Nûn a dit : « Qui demeure dans l'intimité de Dieu, est l'intime de toute belle chose blanche, de tout beau visage à la clarté d'aurore » [21]. Le gnostique a dit : « L'équivocité est la manifestation de la lumière de la sainteté dans le site de l'intimité » [*Mashrab* : 119].

L'équivocité est l'ouverture de la possibilité de l'expérience spirituelle. À ce titre elle est la source de toutes les étapes spirituelles, parce qu'elle est la station prophétique dont le sens est un paradoxe énoncé par le Prophète « Qui m'a vu, a vu Dieu » [*Sharh* : 153].

[21] C'est ici une citation tronquée. Sulamî, *Tabaqât al-sûfiyya*, pp. 19, 22-23. Une autre version de ce même propos se trouve chez Rûzbehân, [*'Abhar* : 9]. Rûzbehân en donne la version complète en persan et décrit, à cette occasion, le rapport entre intimité et *iltibâs*, [*Sharh* : 150-154].

C'est aussi tout le sens de l'analyse d'un autre propos du Prophète : « Dieu a créé Adam à Son image » [*Sharh* : 63-64, 435] : « Le sens de « Dieu a créé » est une annonce à propos de l'épiphanie de l'essence du tout dans l'essence de la séparation afin que l'amant soit créé, investi des attributs de l'aimé. Il s'est manifesté à Adam en sortant par l'ensemble des attributs – c'est-à-dire par l'épiphanie de l'ensemble des attributs. Alors, Il S'est révélé à son âme depuis le mystère de l'essence divine. Les déterminations de l'amour sont arrivées jusqu'à l'amour d'Adam. [...] Dans un moment privilégié Il l'a revêtu du mystère de l'essence divine dans le cercle de l'abstraction de sorte que par la prééternité il soit homogène à la prééternité. Il s'agissait de la prééternité et non du néant. C'était Dieu et non Adam. [...] La lumière de l'essence s'est vêtue dans la lumière des attributs. Alors Il a manifesté l'essence divine dans l'opération théophanique. L'opération est devenue l'essence. Par Muhammad, Il S'est présenté en tant que Muhammad. Muhammad fut un ornement, car la présence de l'attribut dans la prééternité n'est pas pour Dieu un symbole ignoré. »

L'équivocité désigne le processus créateur en tant que la création est la manifestation de la divinité dans la réalité. Ce processus est multiple : il concerne d'abord la manifestation de l'essence aux attributs dont l'essence se revêt, puis la manifestation dans l'opération théophanique, enfin dans la personne de Muhammad. L'équivocité est donc le mode de présence de l'essence divine, présence surprenante puisque l'inférieur devient le supérieur : l'opération devient l'essence, Adam devient la divinité. Elle permet de penser la présence divine hors de ce que l'on considère être Dieu stricto sensu. Elle détruit les présupposés de la théologie négative en montrant que Dieu apparaît dans tout le cercle de la création qui émane de la lumière muhammadienne, et n'est pas réductible au point du centre, car le cercle est tout dans son centre. Elle désigne donc l'unité rassemblée de l'essence et des attributs, de la divinité et de la création à travers le premier créé. Et cette unité, l'équivocité permet de la penser comme présence. C'est en tant que présence que l'essence est rassemblée avec elle-même. L'équivocité est donc cette structure primordiale de la volonté créatrice par

laquelle l'essence s'accomplit dans l'histoire prohétique jusqu'à la fin des temps comme conquête de la présence. À travers elle, c'est la connaissance qui s'accomplit comme présence effective et infiniment multiple de l'essence à elle-même. On comprend dès lors mieux le rapport entre que Rûzbehân établit entre ces notions et Iblîs. Dans l'équivocité, il y va de la destination de la création, de son orientation, de sa transparence à la présence.

La conception que développe Rûzbehân est vertigineuse : il place l'équivocité au cœur de la volonté créatrice, comme condition première de cette volonté, et il en fait la structure de tout apparaître, de sorte qu'aucune présence ne peut échapper à l'équivocité. Ainsi la manifestation divine pour paradoxale qu'elle soit jusqu'à la contradiction, échappe au soupçon qui verrait dans la contradiction le reste de la subjectivité du mystique inaccompli. En réalité la multiplicité est réalité même, la présence ne peut être que multiple, multiforme, mouvante, instable. Seul peut vraiment expérimenter le divin celui qui a le sens de l'équivoque. Rûzbehân pousse l'audace plus loin en laissant échapper à de rares moments l'affirmation, à d'autres la suggestion, que l'équivocité est un attribut [*Mashrab* : 245, 262 ; *Dévoilement* : 147, 241, 275 ; *Kashf al-asrâr* : 112]. L'équivocité est l'attribut d'essence qui régit la présence, qui détermine la réalité. Celle-ci est alors toute entière manifestation divine. On évite ainsi le piège de l'incarnation qui conduit à l'union fusionnelle de la créature et de la divinité. Au contraire pour Rûzbehân l'équivocité permet de sauvegarder la transcendance absolue de Dieu dans son essence, et d'affirmer la connaissance possible de cette essence dans la mesure où elle vient en présence dans les choses sans perdre ce qu'elle est ni supprimer la chose. La chose est donc à la fois une réalité individuée par la volonté créatrice, possédant une identité spécifique irréductible à la généralité d'une théorie des essences, et en même temps le lieu de manifestation de la divinité. La réalité n'est donc jamais anéantie par l'essence divine, elle est maintenue, mais elle n'est jamais non plus seulement ce qu'elle semble être. Ce secret est celui que porte Muhammad selon Rûzbehân. Il est le Prophète de l'équivocité opposé à Iblîs dont la puissance repose sur l'imposture, le *talbîs* [*Mashrab* : 262].

Muhammad est le Prophète de l'équivocité parce qu'il est cette créature investie de l'ensemble des attributs divins pour que Dieu se connaisse à travers lui. D'un côté, l'équivocité permet la distinction des vérités contradictoires de Dieu, vérités appartenant à la hiérohistoire, tout en maintenant la transcendance de l'essence. D'un autre côté, elle permet d'assembler les deux aspects contradictoires dans l'essence divine, et de justifier que la connaissance de l'essence soit une union substantielle, puisque les aspects de Dieu sont réalité et non métaphore. Alors la connaissance se révèle multiple, et il faut pouvoir diviser sa propre perception pour en saisir la multiplicité comme le dit Rûzbehân : « Découpe la langue de l'insuffisance dans l'affirmation de l'unicité par le ciseau qui divise en six, afin que, dans la source de « *Dis : Dieu est un* » [*Cor.*, CXII=1], tu dises « *Dis : Dieu est un* », et que tu saches que, dans « *Il est Dieu* », se trouve « *Je suis le Vrai* » [le paradoxe de Hallâj] » [*Sharh* : 148].

La notion que décrit Rûzbehân échappe au psychologisme dont Junayd restait prisonnier. L'équivocité permet de penser que des visions contradictoires sont vraies en même temps, qu'elles ne sont des présentations de l'essence sous des vêtements multiples tous aussi réels les uns que les autres. Se réalise pour lui, dans l'équivocité, une adéquation entre le perçu, le percevant, et la perception, de sorte qu'il n'y a plus de distinction entre la réalité et la perception, entre l'objet et le sujet. Ce n'est pas une fusion, c'est tout simplement que ces catégories n'ont aucun sens dans ce processus. La distinction entre la cause et l'effet n'a pas non plus de pertinence. L'essence ne précède pas sa présence, puisque la présence divine par l'équivocité est déjà accomplie dans la lumière muhammadienne, qu'elle a toujours déjà été accomplie et a triomphé de la duplicité iblîsienne. Dieu est d'emblée présence équivoque, et le secret en réside dans sa volonté créatrice, cette volonté qu'Iblîs prétend connaître mais à l'orée de laquelle il s'arrête.

Rûzbehan tente d'arracher à la pure négativité l'apparence que stigmatise la notion de *talbîs*, travestissement, imposture, duplicité, pour montrer qu'il y a un niveau de la réalité qui n'est pas l'objet, qui n'est pas prisonnier d'un sujet, mais qui est la réalité même, l'image la plus haute celle sous laquelle Dieu se révèle tou-

jours nouvelle, et répétée à l'infini, qui n'est pas non plus imaginaire et se déroule sur la scène du cœur par l'intermédiaire de l'esprit énonciateur. C'est cela l'équivocité, cette présentation réelle de Dieu sous de multiples visages dont chacun est réel et à travers lequel Dieu ouvre l'esprit à la vérité avec toute la précaution de sa jalousie qui prend soin de son Je dans une présence qui n'existerait pas sans le je du mystique qui témoigne de lui en lui disant Tu. L'équivocité renvoie ainsi le mystique à une inquiétude permanente : réclamant perpétuellement Dieu dans sa pureté il n'a toujours affaire qu'à la réalité qui ne se montre jamais la même tout en recouvrant une unité de source jamais dévoilée. Il ne peut ainsi jamais y avoir autre chose pour le mystique que l'inquiétude de n'avoir jamais Dieu comme unité, il doit toujours renouveler l'affirmation de l'unicité dans le multiple, ce qui est tout le projet de la volonté créatrice. Il doit savoir que le multiple est le lieu d'épiphanie de Dieu, et qu'il n'y en a pas d'autre dans la mesure où il est une créature et non Dieu : sa condition créaturelle le contraint de percevoir la multiplicité, c'est-à-dire de savoir nommer : du coup l'équivocité est aussi la source de toute expression de l'extase, c'est-à-dire du paradoxe mystique, de l'écriture, donc du texte : c'est l'essence cachée du Coran en tant que texte, en tant que prédication que porte le Prophète au point d'en être transfiguré en Coran vivant. C'est ce que montre très bien un passage du commentaire du Coran de Rûzbehân : « Le Prophète était le miroir de Dieu qui Se manifeste par Sa majesté et Sa beauté aux fidèles et aux véridiques, car S'Il Se manifestait à eux dans Sa pureté, ils se consumeraient aux premiers assauts de Sa munificence. Il l'a disposé par Sa compatissance comme moyen de Sa théophanie, ce qui consiste en ce que l'équivocité rend possible Son apparition en personne à ceux qui sont doués de regards » [*'Arâ'is* : 67b/Q.III=164].

La multiplicité des actes du Prophète consiste en sa tradition que le mystique s'incorpore à travers le temps de son histoire par laquelle il entre dans le temps prophétique et devient porteur de la prédication qui s'oppose à celle d'Iblîs, celui qui refuse précisément la multiplicité, n'y voit qu'apparence, tromperie et précipite l'homme dans cette supercherie. Là encore le statut du discours est étroitement imbriqué dans la réalité : Iblîs prêche et argumente, le

Prophète prêche et laisse la foi traverser le discours pour atteindre l'individu au cœur.

L'unification du mystique appartient donc à la duplicité par laquelle Dieu se retire paradoxalement en anéantissant le mystique. C'est pourquoi il est nécessaire que le gnostique dépasse cette station et atteigne l'annihilation de l'annihilation par-delà même l'équivocité, là où règne la ruse [*Traité* : § 35]. Par cette mention Rûzbehân se rattache clairement à la tradition baghdâdienne qu'il désigne comme telle sans cesse dans son commentaire coranique, cette tradition qui voyait dans la ruse (*makr*) le sommet de l'expérience spirituelle. C'est ce que dit par exemple Shiblî (861-945) : « Nous avions suivi la voie du soufisme pour être à l'abri de la ruse et voici que cette voie est tout entière une ruse, une duplicité » [22]. Si l'imposture est le propre d'Iblîs, l'équivocité en tant que source du paradoxe est le propre de Muhammad. La ruse est le secret qui rassemble ces deux aspects de la prédication, cette mission à laquelle la création est appelée [23]. Comme l'affirme Rûzbehân : « La ruse est la connaissance de la totalité de l'existence » [*Éclosions* : § 42]. Le point ultime de la quête mystique est donc la révélation de la ruse divine à partir de laquelle déferle sur lui l'alternance ininterrompue de la connaissance et de l'ignorance. C'est ce qui fait l'inquiétude foncière du mystique, l'inquiétude qui appartient en propre à la créature dans sa reconnaissance de l'unicité divine. La ruse plonge le mystique dans l'angoisse, à l'instar du Prophète qui cherche refuge

[22] Mais Nûrî dira aussi « Sans la ruse, la vie n'aurait pas de goût pour les amis de Dieu », Sulamî, *Haqâ'iq al-tafsîr*, cité in *Exégèse coranique et langage mystique*, p. 284. Comparer le curieux mot d'al-Wâsitî : « J'ai cherché Dieu dans la pureté et je l'ai trouvé dans la saleté », [*Sharh* : 310].

[23] [*'Arâ'is* : 156b-157b / *Cor.*, VII=99]. Les développements sur la ruse, elle-même d'origine coranique, remontent sans doute à Ja'far al-Sâdiq qui dit : « Sa ruse se cache dans Sa faveur ». La conscience de la ruse est à l'origine des propos angoissés de Shiblî qui affirme que toute la voie soufie est ruse alors que précisément l'esprit du soufi espère, par cette voie, y échapper. Pour cette question, son origine coranique et ses développements, *Exégèse coranique et langage mystique*, p. 284 ; *Ibn 'Abbâd de Ronda*, pp. 117 ss., 176 ss. Sur la ruse dans la théologie, R. Brunsvig, « De la fallacieuse prospérité », in *Studia Islamica*, LVIII, pp. 5-33.

en Dieu contre Dieu lui-même, par peur de la ruse divine qui s'exprime d'abord sous la forme de la jalousie dès les tout débuts de la création [*Ennuagement* : § 74-75]. Une mystique de la ruse implique que le mystique demeure en permanence dans l'inquiétude, ouvert à toutes les expériences issues de Dieu, avides des théophanies dont Dieu le comble à profusion.

Etre le miroir dans lequel la divinité se révèle à elle-même, et avoir part à cet échange de la divinité avec son reflet, voilà la source de la plus grande inquiétude. Le soi du mystique est anéanti dans l'unification pour laisser libre cours au Je divin. Il y faut cette table rase. De même qu'il faut être comme un mort entre les mains du maître, selon le fameux propos de Junayd, il faut mourir à soi-même face à Dieu pour pouvoir être investi de l'attribut de l'affirmation de l'unicité, pour être l'interlocuteur divin de Dieu [24]. Ce phénomène par lequel le mystique est envahi par cet attribut c'est la ruse divine. La ruse est la source de l'union substantielle, si bien que connaître c'est connaître les réalités que la ruse de Dieu donne à voir [*Ennuagement* : § 1-2, 82]. De même la ruse, concuremment avec l'équivocité, devient l'explication de la présence des attributs divins en Adam ce qui faisait justement le sens de l'équivocité, et suscite le désir et l'aspiration pour Dieu dans l'homme [*Ennuagement* : § 17]. La ruse finit par remplacer l'équivocité comme explication ontologique de la situation de l'homme. Connaître la ruse c'est le sens même de l'expérience spirituelle et c'est connaître la totalité

[24] « Le soufisme c'est que le serviteur soit entre les mains de Dieu comme le défunt entre les mains du laveur de mort de sorte qu'il agisse avec lui sans qu'il n'ait aucun choix », Khargûshî, *Tahdhîb al-asrâr*, ms. Berlin fol. 7b. Voir à ce propos le texte de la résolution de Najm al-dîn Kubrâ pour entrer en retraite : « J'abandonnai mon âme entre les mains du maître comme le cadavre sur la table entre les mains du laveur de morts, et je dis : « C'est l'heure que j'entre au tombeau et puissé-je n'en être point ressuscité jusqu'au jour de la résurrection ». Je fus jusqu'à dire : « Ce qui me reste de vêtements, c'est mon linceul. Si jamais les pensées se font plus fortes pour m'inciter à sortir de la retraite, je mettrai mes vêtements en lambeaux sur mon corps à en faire de la charpie, au point que je ne puisse sortir de crainte de heurter la pudeur des gens. Mon vêtement sera ainsi la muraille qui fermera la retraite », F. Meier, *Die Fawâ'ih al-jamâl* ..., p. 59.

de l'existence [*Éclosions* : § 73 ; *Mashrab* : 4 ; *Ennuagement* : § 1]. Ceci conduit Rûzbehân à faire de la ruse le secret même de l'expérience mystique, celui qui n'est réservé qu'aux plus proches de Dieu parmi les mystiques. Elle est alors un critère de perfection dans la voie mystique et permet de distinguer ceux qui sont intimes de Dieu de ceux qui en sont loin. Les uns perçoivent dans la ruse la proximité, tandis que ceux qui sont loin n'y voient qu'un voile et sont retranchés de Dieu par leur propre conviction et leurs attentes, comme Iblîs qui est le type même de l'éloigné [*Éclosions* : § 77].

Découvrir la ruse qui demeure au cœur du rapport qu'entretient Dieu avec son témoin, c'est découvrir le sens ultime de l'affirmation de l'unicité comme coïncidence, et être le pôle mystique, le Secours ou encore le second Adam [*Ennuagement* : § 103]. Cette ruse divine est comme une sorte d'hésitation de la divinité face à sa propre manifestation qui implique une proche extériorité du témoin de l'essence. Cette extériorité est déjà celle de l'essence identique aux attributs et cependant distincte. Il en va de même avec le pôle qui est à la fois comme anéanti dans l'unicité de l'essence, et renouvellé à lui-même investi par les attributs de l'essence. Ce processus est temporel, successif, si bien que le mode d'être avec la divinité pour le témoin est l'ascension inlassablement répétée des soixante dix étapes qui conduisent de l'ignorance à la connaissance et le ramènent à cette ignorance originelle. De même il y a pour la divinité une éternité relative à l'avant manifestation et une éternité relative à l'après. Ce n'est pas que l'essence pénètre dans le temps et se soumette à la loi des phénomènes, sans quoi on retomberait dans l'incarnation. C'est qu'il existe une succession à l'intérieur de la divinité qui appartient à la volonté créatrice et dont le secret se dilate en cercles concentriques, ces cercles que prétend traverser Iblîs et dont il ne peut connaître le sens car le plus intime à la divinité, celui qui appartient à Muhammad lui échappe.

La plongée du mystique au cœur du Je divin par lequel il se laisse posséder est une sorte de voile. Il est l'effet de la jalousie divine, la répétition du drame qui avait frappé l'esprit lors de sa création. L'essence divine mesurant le vertige de la création se retire dans son essence par jalousie et enferme l'esprit dans la

contemplation de sa propre nature [*Ennuagement* : § 3]. Comme l'explicite particulièrement bien Rûzbehân : personne ne l'avait jamais contemplé auparavant. C'est dans ce surgissement d'un après, d'une hétérogénéité du témoin que naissent l'éloignement de la créature et l'ordre de son retour. La station dans laquelle le mystique laisse être le pur Je divin concentré sur sa propre contemplation est en somme la répétition du drame originel de la jalousie. C'est pourquoi il doit être dépassé dans cette station supérieure qui est celle de la multitude des états. L'étape du secret s'enroule en cercle sur elle-même, revenant chaque fois à son point de départ [*Éclosions* : § 34]. Le mystique est appelé à devenir le miroir de l'essence. Il conquiert une consistance face à l'essence divine qui s'exprime à travers le Tu par lequel il s'adresse à Dieu, répétant un propos du Prophète : « *Tu es tel que Tu t'es loué Toi-même* » [*Éclosions* : § 43 ; *Ennuagement* : § 75 ; *Itinéraire* : 44].

Le Secours devient le miroir de Dieu comme le dit Rûzbehân : « Il est le miroir de Sa beauté et de Sa majesté tel que quiconque regarde en lui voit Dieu » [*Mashrab* : 319] comme le Prophète qui est le miroir de Dieu à partir duquel celui-ci se révèle au monde [*Éclosions* : § 7], si bien que Rûzbehân peut s'exclamer : « Heureux celui qui le voit ! Heureux celui qui arrive à lui ! Heureux celui qui le contemple ! Heureux celui à qui il est accordé de le servir ! » [*Mashrab* : 319]. Etre le miroir de Dieu c'est l'accomplisssment de l'affirmation de l'unicité parfaite telle que l'exprime Rûzbehân, à savoir la multiplication de l'Un par l'Un [*Traité* : § 25], comme l'a admirablement bien explicité Henry Corbin. Et l'on retrouve ces éléments dans les multiples anecdotes biographiques qui concernent Rûzbehân. C'est cette manifestation divine dans le saint accompli qui fait que les novices s'attachent à suivre le maître partout pour être simplement les témoins de ses extases comme en témoigne le cas de l'un de ses disciples, dont la conviction et la volonté étaient telles qu'il tournait sur le toit de la *madrasa* Zâhida Khâtûn afin d'entendre le son de l'invocation qu'accomplissait le maître, car il préférait se délecter des effets de la saveur que goûtait Rûzbehân plutôt que de se rendre dans la *madrasa* Khwâja 'Amîd où il ne goûtait que la saveur des souffles du maître. Cette élection se produit par l'illumination intérieure du maître qui est perceptible à l'extérieur comme c'était le cas de Nûrî dont Rûzbehân rapporte

que dans ses états d'extase son visage répandait la lumière ce qui lui valut son nom [*Mashrab* : 312].

Cette élection a été confirmée à Rûzbehân lors de son pélerinage à la Mekke. Lorsque Rûzbehân entra dans l'enceinte sacrée de la Mekke, pris par l'extase, il prit l'anneau de la Ka'aba dans la main et récita un poème en Persan. Puis il agita l'anneau, et « les employés de l'enceinte sacrée rapportent qu'ils virent la Ka'aba se mettre alors à bouger », ce que confirme Rûzbehân lui-même en décrivant comment il vit la Ka'aba se mettre à danser en compagnie des prophètes et des anges, en proie à l'extase [*Tuhfa* : 113]. Puis il demeura sept jours et sept nuits sans manger ni dormir accomplissant les circumambulations rituelles autour de la *Ka'aba*, ainsi que la prière, et il obtient la confirmation de son rang spirituel. « La septième nuit, sept fois de suite, un discours vint du « Seigneur des seigneurs » qui disait : « Ô Rûzbehân ! prince des pôles mystiques de l'univers. Ton existence comble d'orgueil les siècles évanouis dans le passé, les siècles à venir et les siècles présents » [*Rawh* :178]. Alors, de la pierre noire, c'est une profusion de roses rouges qui m'inonda ». Cette expérience fut confirmée à Médine où il eut une grande vision du Prophète. « Une nuit, il me sembla voir le voyageur de nuit de « *Gloire à Celui qui a fait voyager la nuit* » [*Cor.*, XVII=1], au visage de soleil de « *par la clarté diurne* » [*Cor.*, XCIII=1], extraire sa main bénie de la sainte tombe. Il me revêtit d'une cuirasse, plaça sur ma tête une couronne, et me confia un manteau vert et un étendard. Alors il mit sa langue dans ma bouche, et je la suçai longuement. Il passa sa main de haut en bas sur mon visage. Une lumière apparut dans mes yeux, par laquelle je pus voir le visage de ce roi de l'humanité, ce prince du cœur de l'homme et de l'humanité, tel qu'un seul atome des rayons de la lumière dont irradiait son visage brillant de l'éclat du soleil ne ressemblait à rien d'autre » [*Rawh* : 178].

Le secret de l'affirmation de l'unicité se trouve donc dans cette réponse adressée par le pôle à Dieu, par laquelle il lui dit Tu. Il s'agit donc pour le mystique de passer du Je divin par lequel c'est Dieu qui se dit au Tu par lequel le pôle mystique s'approprie la parole qui instaure l'autre, celui qui est au-delà de l'être. Le plus proche n'est toujours alors que du proche, « *à une distance de deux*

arcs » dit Rûzbehân en citant le Coran. C'est là tout le sens de la coïncidence. Le mystique n'est pas en Dieu, pas plus que Dieu n'est en lui, même si l'unification est la condition de l'affirmation de l'unicité réalisée. Rûzbehân dit : « C'est à ce propos que Dieu a fait allusion à la nature de Son bien-aimé en disant : « *Puis il s'approcha et demeura suspendu, et il était à une distance de deux longueurs d'arc ou plus proche encore* » [*Cor.*, LIII=8-9]. Le premier arc c'est la proximité de la proximité par la détermination formelle de l'extinction de soi, et l'autre arc, c'est l'imminence de l'imminence par la détermination formelle de la surexistence. Le secret de ce secret est la découverte intérieure de l'ivresse après la perception de l'exultation. Et c'est en adoptant les usages de Dieu que l'on connaît la science de ce secret, car le bien consiste à s'imprégner réellement de Sa nature. C'est là l'étape spirituelle du secret de l'unification, et là se trouve la nourriture du gnostique qui lui fait prétendre à l'égoïté » [*Éclosions* : § 58]. Ailleurs il précise que ces deux arcs sont respectivement celui de l'éternité sans commencement et celui de l'éternité sans fin. Le secret du pôle est donc cette lointaine proximité qui répond à l'hésitation de Dieu, par laquelle il répète successivement dans l'éternité cette fois-ci le drame de son absence primordiale en tant que simple possibilité d'être au fond de la volonté créatrice, et de son apparition dans l'être qui le laisse pour un temps étonné d'être.

Le temps de son histoire est le temps qu'il met à convaincre Dieu par son adoration de se laisser adresser son reflet qui en face du Je divin jaloux de lui-même laisse advenir la possibilité qu'on lui dise Tu. C'est pourquoi Rûzbehân affirme aussi que le Prophète s'adressa à Dieu en fonction de son propre état et non en affirmant une qualité de Dieu, car l'affirmation de l'unicité n'est précisément pas une qualité qui pourrait s'ajouter à l'essence. Ainsi le pôle est avant tout celui qui s'est métamorphosé, qui s'est hissé au-delà de sa condition pour se laisser investir par les attributs divins qui en font le pur miroir de la divinité. Il est l'objet d'une nouvelle création, un nouvel Adam recréé [*Traité* : § 40]. Le pôle connaît alors par sa propre stature en face de Dieu les attributs et l'essence à travers la reconnaissance de sa propre impuissance à percevoir la substance. Mais tout en ayant acquis une réalité face à Dieu, puisqu'il est l'objet d'une réalisation (*tahqîq*) dans la mesure où il est

transfiguré par les attributs divins qui s'emparent de lui, il s'en remet à Dieu pour l'affirmation de la vérité de l'unicité. Le Secours fait l'épreuve de son impuissance, cette impuissance qui est la quintessence de l'expérience spirituelle dont Rûzbehân fait d'Abû Bakr le héraut. On perçoit à lire les citations que Rûzbehân multiplie dans la dernière partie de ses *Éclosions de lumière*, qui, toutes émanent de ces mystiques qu'il nomme sans relâche les Baghdâdiens ou les Irakiens tout au long de son commentaire du Coran, à quel point il appartient à l'univers spirituel de ces soufis de Baghdâd.

Il y a dans l'affirmation de l'unicité un mystère intenable, un défi qu'impose à la créature l'hésitation de Dieu à se faire reconnaître. Ce mystère est celui de la création même comme le montre bien un paradoxe de Wâsitî : « Mon origine est l'unification et la connaissance mystique, et non l'esprit ni le corps » [*Sharh* : 301]. Cette situation paradoxale qui fait que la créature ne sait si elle est réellement, et si seulement elle est quelque chose face à la seule réalité qui demeure et qui pourtant renonce à sa solitude, voilà ce qu'expriment inlassablement les propos des mystiques auxquels se rattache Rûzbehân. Ils posent ainsi la question qui ne cesse de tourmenter la mystique musulmane et qui trouvera des solutions multiples. C'est aussi la source de l'inquiétude permanente qui étreint Rûzbehân que l'on voit supplier Dieu de l'arracher à sa condition en lui donnant à voir la pure essence, répétant ainsi les demandes pathétiques de deux grands prophètes, Moïse et Abraham, dont il a fait les modèles des voies mystiques de l'ivresse et de la sobriété. La réponse de Dieu ne peut que réaffirmer l'impossibilité de voir sans équivocité, sans que l'essence se trouve abritée derrière le vêtement dont elle se drape. La jalousie de Dieu qui hésite à se faire connaître, se mue en sollicitude pour sa créature dont elle perçoit la fragilité et la déréliction [*Traité* : 38]. L'équivocité est autant le signe de l'hésitation divine que le soin que prend Dieu à ne ne pas anénantir sa création sous le poids de sa puissance c'est-à-dire de son altérité radicale. C'est ce que répètent les Baghdâdiens. L'affirmation de l'unicité est à la fois une impossibilité, si bien qu'oser prétendre l'atteindre est une faute, et un devoir imposé à Adam, « notre sève, notre corps, notre essence », dit Rûzbehân

[*Éclosions* : § 47], de tellle sorte qu'y renoncer serait le péché par excellence.

Rûzbehân explore l'aspect paradoxal de la situation de la créature face à Dieu en ces termes : « Wâsitî affirme dans un paradoxe : « Je suis le fils de l'éternité sans commencement et de l'éternité sans fin. Il vaut mieux pour moi être le fils de l'éternité sans commencement et de l'éternité sans fin que d'être le fils de l'eau et de l'argile ». Il a commenté : Il a exclu la relation de l'eau et de l'argile avec lui-même, et a affirmé sa relation au dépouillement et à l'unification. Il a dit : « C'est dans l'apparition de la prééternité et de la surexistence que Dieu m'a unifié et non à partir d'Adam ; puis le néant est apparu dans la lumière de la prééternité issu du rang du néant ». Il vit la prééternité avant que de voir le néant. Dans la prééternité, inspiré par la lumière de la prééternité, parlant la langue de la prééternité, il s'adressa au néant à partir du néant en disant : « Je suis le fils de l'éternité sans commencement et de l'éternité sans fin ». Il ne fut rien d'autre que l'énonciateur et le langage de Dieu, parce que sa prophétie fut la prophétie de la lumière de Son unification, qui s'était ouverte à partir des déterminations de la prééternité et non à partir de l'eau et de l'argile ; c'est-à-dire : ma racine est l'unification et la connaissance mystique, et non l'esprit, ni le corps. En effet l'eau et l'argile de cet univers sont soumises à la disparition. Issus de l'ordre divin, sur l'ordre divin ils disparaîtront. Ma connaissance est l'exposition de l'éternité sans commencement, l'unification est l'apprentissage de l'esseulement de la solitude de l'éternité sans fin. Si ce n'était pas le cas, qui serions-nous moi et l'univers ? C'est de Lui que vint la connaissance mystique : « *Certes Dieu guide qui Il veut* » [*Cor.*, X=26]. Comme l'unification fut la goutte de semence des matrices de la mère prééternelle, nul doute que l'enfant du pacte primordial : « *Ne suis-Je pas* [votre seigneur] ?» [*Cor.*, VII=171] survint dans le mystère qui recèle la science des réalités éternelles de la connaissance mystique. Écoute ce fin propos du maître de l'éloquence de « *Je ne puis parvenir à épuiser Ta louange* », l'oiseau du nid de « *Il s'approcha* » [*Cor.*, LIII=8], qui, à partir des causes et du monde de la forme sensible, fait signe en direction du mystère de l'unification de la seule connaissance et la lumière de l'unification. Il a en effet dit : « *J'étais prophète alors qu'Adam était*

entre l'eau et l'argile » [25]. Ne sais-tu pas que la sainte pureté est la sérénité de l'esprit et que l'encyclie de la puissance divine est l'ombre du trône de la prééternité ? Cette intelligence première venue de l'extrémité de la douceur siéger dans l'ombre, lorsque sa niche a pris la même couleur que la lampe [cf. *Cor.*, XXIV=35], le secret de son amour l'a établie dans l'unification par la langue de l'éternité. Lorsque la science de l'unification triompha, il se vit lui-même dans l'âge de la prééternité, alors qu'il n'était pas soumis à l'étreinte du temps, sous l'apparence de la blanche aurore éternelle. Il songea qu'il s'agissait d'un atome de soleil. C'était la force de l'égarement de l'exultation et des beautés des mystères. Il avait beau se chercher, il ne pouvait rien voir d'autre que les évidences de la science de l'éternité. Parce qu'il était sous l'influence de la joie de la découverte et des grâces subtiles de l'exultation, il crut qu'il était perpétuellement existant. Et lorsqu'il revint à lui, il lui sembla se voir, poussière sur l'aile de l'oiseau éternel » [*Sharh* : 301-2].

Cette impossibilité d'un devoir dont la créature a malgré tout à s'acquitter est aussi un drame de l'identité, comme le montre l'accomplissement de la quête mystique. La créature n'atteint son terme qu'en s'anéantissant à elle-même pour ne plus être que la disponibilité première que Dieu peut réinstaurer en une nouvelle création, hissée au-delà d'elle-même, miroir dépossédé de lui-même, qui renonce même en guise de louange envers Dieu à proclamer cette louange. Le Secours est celui qui, siège de la parole créatrice, pénétrant au cœur de la volonté créatrice, c'est-à-dire de sa propre instauration, se dépossède de cette parole en en renvoyant la réalité à celui à qui il s'adresse. La coïncidence est le secret de cet échange entre l'anéantissement, l'ignorance, du Secours qui répète la solitude de Dieu, et l'avènement d'une nouvelle créature se retrouvant elle-même dans une réponse qui proclame son impossibilité face à la réalité du discours divin. Atteindre le sommet de l'expérience spirituelle c'est laisser se produire cette coïncidence, c'est laisser advenir la volonté créatrice comme pur don, comme hésitation. À

[25] Selon Abû Hafs al-Suhrawardî, Wâsitî aurait rapporté une variante de ce *hadîth* : « J'étais prophète alors qu'Adam était entre l'esprit et le corps », *'Awârif al-ma'ârif*, p. 448.

cette situation paradoxale correspond un autre paradoxe : l'impossibilité d'exposer à autrui « l'invisible de l'invisible », et l'impossibilité de s'en tenir à cette règle de la prudence. Le Secours éprouve en lui-même l'impuissance du langage à dire l'unicité de Dieu, ce langage dont il s'est chargé et qui s'anéantit dans le Tu adressé à Dieu. Ce faisant il fait l'épreuve de son impuissance constitutive. Il parvient à ce stade où il ne peut plus énoncer de parole et demeure dans le silence de son secret qui est la proximité la plus grande, la stupeur où ne réside plus même la volupté de l'état. C'est la caractéristique des gens de la proximité, muets, inconnus des hommes et qui se tiennent entre les saints et les prophètes parce qu'ils en sont les vrais héritiers [*Éclosions* : § 93-95].

À travers l'expérience spirituelle, le mystique reconquiert la vérité de son être, il remonte en lui-même jusqu'à son origine au cœur de la volonté créatice, et c'est pourquoi il ne peut être que disponible abandonné aux mains de l'éternité sans commencement et de l'éternité sans fin. Il découvre alors les mots de son origine qui sont aussi les maux de son existence. Il s'accomplit comme esprit énonciateur, ce premier créé qui but de la création en est l'origine. Mais la découverte de sa capacité d'énoncer emporte aussi la parole humaine jusqu'à sa fin pour ne plus laisser être que le mot créateur de Dieu.

Les muets, cette élite spirituelle inconnue qui demeure dans la plus grande proximité, cachée dans le secret de la parole divine qui les condamne au silence, témoignent de l'impuissance du langage à accéder à l'expérience spirituelle la plus haute. Ces muets répondent à l'injonction de Rûzbehân qui répète l'ancienne conviction que la parole s'étage en fonction de la capacité d'entente des individus. On ne dit pas n'importe quoi à n'importe qui. Les sages doivent garder le silence même lorsqu'ils sont tentés de le rompre. Il leur faut laisser parler ceux qui sont ivres, qui s'emparent des mots et mettent en lumière le paradoxe du langage impuissant à dire ce qu'il désigne à travers la profusion des expressions [*Traité* : § 95, 100]. L'élite se divise donc en deux parties : l'une vouée au silence exprimant la solitude de l'essence réfugiée jalousement en elle-même, l'autre débordant de la profusion créaturelle qui se manifeste à l'orée de la volonté créatrice. Cette dualité n'est pas sans rappeler

l'opposition entre l'imâm silencieux et le prophète énonciateur qui influença Hallâj dont Rûzbehân se veut l'héritier. Elle exprime aussi l'hésitation de Dieu tendu entre le sobre silence de son essence et l'ivre débordement de son aspiration à être connu. La vraie parole a ainsi deux aspects, et c'est cela que nomme aussi l'équivocité, cet attribut qui demeure gardien du caché révélant ce qui doit demeurer mystérieux comme ce mystère qui convoque son herméneute à le rejoindre à en s'en revêtir. Soit elle se condamne au silence en disant qu'elle ne peut dire, soit elle éclate en un paradoxe qui démontre sa vaine prétention à dire la vérité, à être la vérité et, ainsi à échapper à la ruse divine qui s'approprie la parole de la vérité comme le montre si bien le paradoxe de Hallâj : « *Je suis le Vrai* ». La parole ne peut donc parler que pour dire qu'elle ne dit rien. Mais ce non-dire est infiniment multiplié en une exubérante floraison d'affirmations qui manifestent l'indigence de la créature pour mieux la hisser au rang de la vallée, du miroir où se réfléchit et se répète le discours divin. Il y a un au-delà de la parole qui n'abolit pas celle-ci mais la rend à sa fonction créatrice en la restituant à son origine au-delà de l'homme. La parole rend ses armes, renonce à dire pour, vidée de sa prétention à l'univocité de la vérité, devenue translucide, laisser filtrer le son de la voix divine qui éclot en contemplation. C'est ce silence interne au discours que révèle d'ailleurs l'audition spirituelle, comme l'affirmation de l'unicité manifeste comme coïncide la création avec l'origine dans laquelle elle s'anéantit pour être reconquise. L'échange permanent, la transmutation infinie de la connaissance en ignorance et de l'ignorance en connaissance, est aussi le lieu d'où le langage éclot et se résorbe dans sa part de silence. C'est là tout le mystère auquel tend l'ascension mystique à travers les centres subtils qui composent l'homme.

Les centres subtils

L'un des intérêts majeurs des traités traduits ici réside dans l'exposé didactique et inspiré du problème des centres subtils qui constitue l'un des enjeux majeurs de la mystique en Islam. La nature et la position de l'esprit, à partir de la notion hallâjienne d'esprit

énonciateur, constituent le centre de la doctrine mystique de Rûzbehân. Tout le reste de la hiérarchie des centres subtils est subordonné à cette position de départ et à l'organisation de l'itinéraire spirituel. Rûzbehân, comme l'ensemble des maîtres de la mystique a dû perfectionner de plus en plus sa doctrine en la matière pour rendre compte de la subtilité grandissante de l'analyse des états et étapes spirituels qui jalonnent l'expérience mystique et dans le même temps en exposer la doctrine pour répondre aux contestations des théologiens et religieux hostiles à cette forme de religiosité. C'est pourquoi il s'attache à traiter ces questions de manière très didactique dans *L'itinéraire des esprits* [26].

La structure des centres subtils a fait l'objet de deux conceptions divergentes dans la mystique musulmane. Elle s'est complexifiée par la suite sous l'effet de courants doctrinaux divers. Au tournant des IXème et Xème siècles il y a donc deux structures concurentes. Les soufis baghdadiens adoptent le schéma suivant : âme, cœur, esprit, conscience secrète. La mystique du Khurâsân dont le centre était Nîshâpûr et que l'on nomme *malâmatî*, les gens du blâme, ont suivi un autre schéma : âme, cœur, conscience secrète, esprit, arcane [27]. La conception de Rûzbehân, comme celle d'Ahmad Ghazâlî et de son disciple 'Ayn al-Qudât Hamadânî, se rattache à Hallâj par l'opposition extrême entre l'âme et l'esprit entre lesquels s'intercale le cœur comme organe de la contemplation [28]. Cependant Rûzbehân introduit l'intelligence dans cette structure si bien que l'on a le schéma suivant : âme, cœur, intelligence, esprit [*nafs, qalb, 'aql, rûh*], ce que Rûzbehân résume à peu près ainsi : « Dieu a dit : « *Alors Abraham dit : Seigneur ! rends cette cité sûre* » [Cor., XV=35]. Son sens c'est que la cité c'est le cœur. Et le cœur habite le corps, l'intelligence habite le cœur, l'esprit habite l'intelligence et la conscience secrète habite l'esprit. La connaissance mystique habite la conscience secrète, la contemplation du Connu habite la connaissance » [*'Arâ'is* : fol. 309b]. Pour Rûzbehân

[26] Pour le détail voir Quatre traités inédits de Rûzbehân Baqlî Shîrâzî, pp. 91-180.

[27] Voir le détail de ces structures et les nouvelles structures apparues plus tardivement dans le soufisme dans G. Gobillot & P. Ballanfat, « *Le cœur et la vie spirituelle chez les mystiques musulmans* », in Connaissance des religions, 1999.

[28] L. Massignon, *La passion de Hallâj*, III, pp. 19 ss.

l'esprit est le premier créé [*Itinéraire* : § 29-32, 41]. Les esprits sont créés sans modèle, échappent au schéma mimétique de toute création et sont donc inimitables. Ils sont la forme du Prophète, et sont à cet égard la source du paradoxe. C'est ce qui fait toute l'ambiguïté de la condition humaine : inférieur et supérieur, Il doit être le lieu inférieur de la présentation du supérieur, scandale du paradoxe [*Traité* : § 132-134]. L'esprit est cette forme subtile antérieure au corps et qui donne la vie à celui-ci [Itinéraire : § 7, 32 ; 'Abhar : 3]. L'homme est une âme unique, « l'âme du monde », si on le considère sous l'angle de la création et de la résurrection. Mais dans l'ordre du bas-monde il est multiple et les esprits ont entre eux des oppositions et des affinités selon leur nature originelle.

Cette âme unique et primordiale est le premier créé, l'esprit de Muhammad d'où sont produits les esprits des prophètes et des saints, qui en sont en quelque sorte les projections et qui possèdent ses qualités [*Itinéraire* : § 31, 33]. C'est pourquoi la lumière muhammadienne [*Ennuagement* : § 99], est la forme et l'esprit d'Adam [*Sharh* : 517], mais une forme pure celle de l'antécédence et de la postériorité, comme vérité reconquise. C'est que Muhammad est le secret de la création comme il le dit lui-même : « La première chose que Dieu créa fut ma lumière ». Il est le premier, et cette primauté lui donne sur Iblîs, et donc sur Adam un statut ontologique incomparable. Ce rapport entre Adam et Muhammad apparaît aussi particulièrement bien dans la conception même des prophètes et des saints — les saints muhammadiens ayant le rang des prophètes antérieurs. Chaque prophète est intrinsèquement lié à un peuple et à une époque, une tranche de temps, tandis que Muhammad est la quintessence de l'ensemble. Adam et Muhammad sont ainsi les deux yeux par lesquels Dieu accomplit le sens de la création, Adam du point de vue de la multiplicité, de la discontinuité de la création rythmée par l'ordre des sphères en mouvement, Muhammad du point de vue de la totalité, continue en tant que miroir de la divinité [*Ennuagement* : § 99]. C'est tout le sens du *hadîth* « *J'étais prophète alors qu'Adam était entre l'eau et l'argile* » [29]. Ce propos contient deux

[29] Ou « entre l'esprit et le corps » d'après Wâsitî, selon Abû Hafs al-Suhrawardî, *'Awârif al-ma'ârif*, p. 448. Sur l'authenticité de ce *hadîth* voir *Le sceau des saints*, p. 80.

élements. D'un côté il décrit le rapport entre Muhammad et Adam comme un rapport temporel : Adam est un possible alors que la vérité muhammadienne est déjà là, si bien que la réalité de Muhammad qui est le sens de la volonté créatrice est le pas-encore d'Adam, et contient en tant que temporalité de la création l'ensemble des possibles existenciables, ce qui fait toute la signification du temps comme l'actualité du possible, comme réceptacle dans lequel s'emboitent les uns dans les autres les quatre niveaux du temps. Il le décrit aussi comme le rapport du sens à la réalité. Le sens précède la réalité qui n'en est que l'actualisation, car il possède l'ensemble des possibles dont il est la destination. En cela Adam est la réalité matérielle qui se sépare de la réalité spirituelle, il est la distance même qu'implique toute matérialité. D'un autre côté la distinction du sens et de la réalité est la condition même de la pérennité, toute temporaire, de la création. Si l'esprit n'était pas revêtu d'eau et d'argile, la création ne pourrait supporter son éclat, et en serait détruite. [*Sharh* : 302-303]. Le possible actualisé qu'est Adam appartenant à son propre temps, qui ouvre l'époque de l'épreuve, est le vêtement qui voile et dissimule son sens. Le temps de l'épreuve est donc ce revêtement qui enlace et enrobe la sur-temporalité de la création première. Cette mise à distance, cet écartement rend possible l'existence, et permet à Adam de s'actualiser dans l'ensemble des possibles naturels et humains qui forment l'histoire du monde guidée par l'âme unique du monde. Adam est une source du point de vue de l'existentiation, et Muhammad en est la signification première et ultime, c'est-à-dire l'horizon temporel de cette existence [30]. Le paradoxe de Wâsitî : « Mon origine est l'unification et la connaissance mystique, et non l'esprit ni le corps » [*Sharh* : 301], éclaire de manière frappante la primauté du sens, c'est à dire de la vérité muhammadienne, sur l'existence adamique. C'est ce que montre bien Rûzbehân commentant un paradoxe du même Wâsitî :

« Wâsitî affirme dans un paradoxe : « Je suis le fils de l'éternité sans commencement et de l'éternité sans fin. Il vaut mieux pour moi être le fils de l'éternité sans commencement et de l'éternité sans fin que d'être le fils de l'eau et de l'argile ».

[30] Toutefois, ailleurs, Rûzbehân précise que la forme d'Adam est celle de Muhammad, et que l'esprit d'Adam est celui de Muhammad, (*Sharh* : 517).

Il a commenté : Il a exclu la relation de l'eau et de l'argile avec lui-même, et a affirmé sa relation au dépouillement et à l'unification. Il a dit : « C'est dans l'apparition de la prééternité et de la surexistence que Dieu m'a unifié et non à partir d'Adam ; puis le néant est apparu dans la lumière de la prééternité issu du rang du néant ». Il vit la prééternité avant que de voir le néant. Dans la prééternité, inspiré par la lumière de la prééternité, parlant la langue de la prééternité, il s'adressa au néant à partir du néant en disant : « Je suis le fils de l'éternité sans commencement et de l'éternité sans fin ». Il ne fut rien d'autre que l'énonciateur et le langage de Dieu, parce que sa prophétie fut la prophétie de la lumière de Son unification, qui s'était ouverte à partir des déterminations de la prééternité et non à partir de l'eau et de l'argile ; c'est à dire : ma racine est l'unification et la connaissance mystique, et non l'esprit, ni le corps. En effet l'eau et l'argile de cet univers sont soumises à la disparition. Issus de l'ordre divin, sur l'ordre divin ils disparaîtront. Ma connaissance est l'exposition de l'éternité sans commencement, l'unification est l'apprentissage de l'esseulement de la solitude de l'éternité sans fin. Si ce n'était pas le cas, qui serions-nous moi et l'univers ? C'est de Lui que vint la connaissance mystique : « *Certes Dieu guide qui Il veut* » [*Cor.*, X=26].

Comme l'unification fut la goutte de semence des matrices de la mère prééternelle, nul doute que l'enfant du pacte de « *Ne suis-Je pas* [votre seigneur] ?» [*Cor.*, VII=171] survint dans le mystère qui recèle la science des réalités éternelles de la connaissance mystique. Ecoute ce fin propos du maître de l'éloquence de « *Je ne puis parvenir à épuiser Ta louange* », l'oiseau du nid de « *Il s'approcha* » [*Cor.*, LIII=8], qui, à partir des causes et du monde de la forme sensible, fait signe en direction du mystère de l'unification de la seule connaissance et la lumière de l'unification. Il a en effet dit : « *J'étais prophète alors qu'Adam était entre l'eau et l'argile* » [31]. Ne sais-tu pas que la pureté sainte est la sérénité de l'esprit et que l'encyclie de la puissance divine est l'ombre du trône de la prééternité ? Cette

[31] Selon Abû Hafs al-Suhrawardî, Wâsitî aurait rapporté une variante de ce *hadîth* : « J'étais prophète alors qu'Adam était entre l'esprit et le corps », *'Awârif al-ma'ârif*, p. 448.

intelligence première venue de l'extrémité de la douceur siéger dans l'ombre, lorsque sa niche a pris la même couleur que la lampe [32], le secret de son amour l'a établie dans l'unification par la langue de l'éternité. Lorsque la science de l'unification triompha, il se vit lui-même dans l'âge de la prééternité, alors qu'il n'était pas soumis à l'étreinte du temps, sous l'apparence de la blanche aurore éternelle. Il songea qu'il s'agissait d'un atome de soleil. C'était la force de l'égarement de l'exultation et des beautés des mystères. Il avait beau se chercher, il ne pouvait rien voir d'autre que les évidences de la science de l'éternité. Parce qu'il était sous l'influence de la joie de la découverte et des grâces subtiles de l'exultation, il crut qu'il était perpétuellement existant. Et lorsqu'il revint à lui, il lui sembla se voir, poussière sur l'aile de l'oiseau éternel. » [*Sharh* : 301-2].

L'écart primitif entre le sens, Muhammad, et sa réalisation, Adam, fonde l'existence en tant que mouvement vers et par. C'est en cela que Rûzbehân peut affirmer que c'est par sa nature qu'Adam accomplit la faute. Sa nature est en effet l'écart qui masque la vérité muhammadienne, la vérité de la volonté créatrice et établit un sens comme signification et direction. La création est donc à la fois le voile posé pudiquement sur la nudité de la vérité muhammadienne, sur la nudité de l'aveu divin que le Je divin a besoin de l'autre muhammadien pour se connaître – la connaissance étant pour Rûzbehân le sens de l'amour, et non comme chez Najm al-dîn Kubrâ sa condition – et l'objet de ce voilement. Le rapport de Muhammad à Adam n'est autre que la répétition du rapport entre Dieu et sa création. Dieu se cache jalousement au regard pour préserver sa création de la puissance de sa réalité, sans quoi elle en serait anéantie. C'est toute la difficulté de la connaissance de l'autre par le même qui est ainsi mise en jeu. Le redoublement de la première scission entre créateur *absconditum* et créé, est l'échelle de la descente de la connaissance puis de sa remontée. Rûzbehân l'explicitera. La créature doit connaître Dieu dans la proximité primordiale, et dans l'éloignement que génère l'épreuve, dans la douceur du bien et de l'obéissance, et dans la fureur du mal, dans la souffrance de l'exil et de l'étroitesse de la création.

[32] Allusion au célèbre «verset de la lumière», [*Coran*, XXIV=35].

Ce redoublement est aussi un dédoublement de la prophétie entre son sens et sa réalité historique. Sur le premier plan Muhammad est antérieur, mais la révélation de son antécédance ne peut se produire que dans le cadre de l'histoire du monde dans laquelle il est le point final, le sceau de la lignée des prophètes. Sur le second plan il est plus que second il est mis à une distance infinie d'Adam par la procession des cent vingt quatre mille prophètes, chiffre pair qui se ramène au deux du dédoublement. La création est aussi le temps que Muhammad recouvre son antécédance primordiale. Cette épreuve du temps historicisé est précisément celle de la prédication d'Iblîs, puisque la particularité de la création réside dans le fait que Dieu offre le monde à une double prédication : celle de Muhammad, et celle d'Iblîs. Or la puissance d'Iblîs réside dans son utilisation de l'irréversibilité du temps comme principe de son argumentaire.

La postériorité d'Adam permet à Iblîs, subtile ruse divine, de dire qu'il l'a précédé et qu'il n'a pas à se prosterner devant Adam. Cette argumentation renvoie à une division interne à l'essence divine, la division entre attributs de majesté et attributs de beauté, de fureur et de douceur. C'est Dieu lui-même qui répond à travers un *hadîth qudsî* que sa douceur précède sa fureur, et que, par conséquent, du point de vue de l'essence, Muhammad précède Iblîs, lequel est victime de l'apparente antécédence d'Adam. Dans l'ordre de la création l'eau et l'argile dont a été créé Adam précède donc aussi le feu, dont est créé Satan [*'Arâ'is* : 320a ss.]. Ainsi la source de la division Muhammad-Adam qui est aussi la possibilité de l'historicisation de la création, se trouve être l'essence divine elle-même, ce qui est l'une des grandes leçons que Rûzbehân tire de sa compréhension des *Tâwasîn* de Hallâj. Le sens de la création, et de l'expérience spirituelle réside dans le cinquième cercle qui est le secret de l'essence, le *alif* de la pure essence, dans laquelle la volonté créatrice prend sa source. La division entre Adam et Muhammad, division fondatrice pour le destin de la prophétie, est le signe patent de la division interne à l'essence. Celle-ci est à la fois la condition et la conséquence de l'acte créateur qui se manifeste duellement à travers la création de la réalité muhammadienne antérieure à l'ordre impératif, et le reste de la création issu de cet ordre, ce qui forme avec Dieu lui-même une triple dimension de l'existence. Pour

Rûzbehân c'est une question de principe : l'affirmation de l'antécédence de l'esprit est liée à la primauté de la lumière muhammadienne sans laquelle la création perd son sens [*Itinéraire* : § 32-33]. Muhammad est situé au-delà des différences puisqu'il est l'origine inimitable et insondable de tous les autres esprits [*Ennuagement* : § 99 ss.]. Ceci permet de fonder le sens de l'histoire. L'histoire n'est que la répétition de ce qui s'est déjà joué dans le ciel dans l'échange entre Dieu et Muhammad, entre l'essence et ses attributs, entre Allâh et al-Rahmân. L'histoire n'est plus dès lors que l'écho multiple de la hiérohistoire dont le tout est déjà joué, le décalage entre les deux n'étant que l'effet de la nature du temps dont les calendriers emboîtés les uns dans les autres mesurent des durées différentes. La compatissance s'accomplit dans l'esprit dans sa double dimension : la majesté qui est l'esprit comme ordre créateur, et la beauté qui est l'esprit comme forme créée. Elle réalise donc en l'esprit l'unité des deux afin que l'esprit soit le pur miroir de la divinité se connaissant : tout à la fois sujet et objet de la vison, ou plutôt annulant toute distinction entre subjectivité et objectivité tout en marquant la différence entre Dieu et son témoin non pas comme division spatiale (sujet/objet) mais comme dilatation et contraction du temps, descente et remonté du témoignage.

Dans *L'itinéraire des esprits* Rûzbehân s'attache à établir la nature de l'esprit en réfutant les thèses qu'il considère erronées. Il combat l'idée mu'tazilite qui réduit l'esprit à n'être qu'un principe de vie accidentel, et qui conduit à l'identifier au sang, à la vie, ou encore à la respiration. Il combat aussi l'idée contraire qui soutient que l'esprit est une pure lumière increéée et prééternelle qui aboutit à l'incarnation et à la métempsycose, et à un dualisme qui distingue : les esprits humains créés et l'esprit divin incréé ou esprit saint [*Itinéraire* : § 29-35]. Rûzbehân face aux thèses théologiques d'un côté et extrêmistes de l'autre prétend donner une vision consensuelle, celle du soufisme qui apparaît à dessein là comme une voie médiane et équilibrée, celle de la sagesse [*Itinéraire* : § 30-32]. L'esprit est une forme subtile investie des attributs de la condition seigneuriale dont la réalité interne est inconnaissable comme celle de l'âme qui est son symétrique. L'esprit est créé de la douceur tandis que l'âme est créée de la fureur. Mais si l'âme est difficile-

ment discernable autrement que par ses actes parce qu'elle est l'informe, l'esprit a une forme visible qui lui donne une identité immédiatement perceptible. C'est dans les prophètes et avant tout en Muhammad que l'esprit se présente tel qu'il est dans sa vérité [33]. De même c'est de l'esprit primordial, Muhammad, que provient l'ensemble des esprits comme l'expose le seul fragment qui subsiste pour l'instant d'un traité intitulé *Livre de la connaissance de la création de l'homme* [34].

« Comprends que Dieu a rassemblé dans la forme corporelle de l'homme et dans sa réalité intérieure ce qu'Il a rassemblé dans la totalité du monde, ce qu'il contient de choses différentes et leur importance respective, et les réalités corporelles, spirituelles, fabriquées, et nouvelles qui ont été créées dans ses organes subtils, ses formes, et ses piliers. L'homme est le microcosme et un exemplaire du macrocosme. Son image est celle du miroir à partir duquel se reflète l'image du monde [35].

Qui se considère soi-même, et médite sur cela, verra le monde tout entier par l'œil de l'intelligence, et verra même le Créateur du monde par l'œil de la connaissance mystique, car Il, le Très-Haut, Se manifeste dans le miroir de la forme corporelle de l'homme, et ce, non pas par la détermination de l'incarnation. C'est pourquoi le Prophète a dit : « *Qui me voit, a vu Dieu. Qui connaît son âme, connaît son seigneur* » [36], car l'homme est le vicaire de Dieu. Dieu le

[33] Mais s'il ne peut faire l'objet d'aucune duplicité, *talbîs*, sa vision est, en revanche, comme toute vision, conditionnée par l'équivocité, *iltibâs*. Il ne peut pas en effet y avoir là de duplicité. Satan ne peut revêtir l'apparence du Prophète car la manifestation de l'esprit exclut par définition toute imitation, toute ressemblance et figuration, le *tamthîl*, puisque l'esprit est créé avant même qu'il y ait de l'être, comme on l'a vu. Or l'être est la condition même de l'imitation et de la figuration, (*Itinéraire* : § 33).

[34] Rawh al-jinân, in Rûzbihân-nâma, pp. 269-271.

[35] Rûzbehân décrit à propos d'un paradoxe de Shiblî cette homologie entre l'homme et l'univers : « Le trône est la métaphore de l'esprit, le piédestal de l'intelligence, les cieux de la poitrine, le paradis du cœur, l'enfer du foie, la voûte céleste et les étoiles la métaphore des sens, la surface de la création la métaphore de l'imagination et de la compréhension, les orients et les occidents la métaphore des mains, la surface de la terre la métaphore des pieds, et l'océan la métaphore de l'estomac », [*Sharh* : 245].

Très-Haut a dit : « *Je vais placer un vicaire sur la terre* » [*Cor.*, II=30]. C'est un modèle issu du monde de la condition seigneuriale, parce que Dieu le Très-Haut a créé Adam doué de Sa nature ; Il est en effet savant, puissant, audiant, voyant, parlant, vivant, voulant. C'est pourquoi le Prophète a dit : « *Dieu a créé Adam à Son image* » . Dans la mesure où se trouve en l'homme l'ensemble du monde de la condition seigneuriale et de la condition créaturelle, dans la mesure où il est marqué de l'empreinte du royaume d'ici-bas et du royaume angélique, et dans la mesure où il est le miroir des opérations théophaniques dans l'ensemble des créatures, la forme sensible de l'homme est l'abrégé de la forme visible du monde, même s'il fait partie de la quintessence du monde, de sa pureté, et de sa limpidité. Il est donc le macrocosme pour ce qui est de la signification spirituelle, bien qu'il soit petit en volume. Dieu l'a créé à partir de la pureté du monde, car Il a pris la crème de sa partie la plus pure ; Il a rassemblé en lui ce qu'Il a rassemblé dans l'ensemble des êtres et des phénomènes, a déposé en lui des spécificités de Ses sciences, de Sa sagesse, et de Sa connaissance mystique dont Il n'a pas gratifié l'être. Il est le plus noble d'entre ce qu'Il a tiré du néant pour le porter à l'existence, car il possède la caractéristique de rassembler en lui les contraires d'entre les attributs spirituels et corporels. Nul autre que l'homme dans l'être n'est investi de cet attribut, car il est la totalité substantielle [37]. Et il ne se trouve nulle

[36] *Hadîth* canonique, *Concordances et indices de la tradition musulmane*, VI, p 200 ; *Masâbîh al-sunna*, III, h. n° 3562. Le *hadîth* serait transmis par Abû Sa'îd selon le *Târîkh Baghdâd*, VII, p. 178. La seconde partie du *hadîth* n'en fait pas partie mais est commune chez les auteurs soufis qui le citent sous des formes variées. Il pourrait remonter en fait à 'Alî, le gendre du prophète, comme l'affirme le grand soufi baghdâdien ibn 'Atâ' al-Adamî (m. 921) dans son commentaire du Coran, P. *Nwya, Trois œuvres inédites de mystiques musulmans*, p. 108. Selon Abû Nu'aym al-Isfahânî il aurait été transmis par Ibrâhîm Adham, *Hilya al-awliyâ'*, VIII, p. 15. C'est toutefois un propos attribué communément au Prophète dans le soufisme.

[37] C'est ce qui fait de lui le macrocosme et non la réduction du monde. Il est le site des contraires, et donc la totalité même. Le dépôt divin dont il a accepté de se charger est cette totalité même, corporelle et spirituelle, contradiction que maintient l'homme, et qui se manifeste en particulier dans l'amour divin qui fait demeurer deux en un, totalité et division que désigne le concept si spécifiquement rûzbehânien d'*iltibâs*, équivocité. La récupération du concept d'union substantielle qui désigne usuellement une forme parfaite d'union à Dieu pour désigner l'homme chez

chose dans l'être que son image ne se trouve en l'homme. Parmi l'ensemble [des choses] qui se trouvent en l'homme, il y a l'égalité des divers piliers et des éléments premiers tels la chaleur, l'humidité, le froid, et le sec. Il est aussi un corps semblable aux corps des mines originelles [de la création divine], car il est la mine d'où sont extraites les essences et les accidents des réalités spirituelles et corporelles. Chaque atome de l'homme est la mine originelle d'où sont extraits les gains et les pertes. Il est le lieu où germent et croissent les plantes des opérations de Dieu, en lui croissent les attributs humains, animaux, corporels et spirituels. Il possède une croissance [à le considérer] à la fois du point de vue de l'éducation et de l'alimentation. En lui se trouvent les attributs de brutalité, la sensibilité, le goût, la conjecture, l'avidité, la pétulance, et d'autres

Rûzbehân établit le projet de l'union dans le fondement ontologique de l'identité de l'homme, ce qui n'est pas sans conséquence notamment pour la question de l'autorité spirituelle. Rûzbehân précise cette notion ainsi : « Parmi les noms de Dieu certains sont la détermination de la solitude divine, d'autres sont la description de l'attribut, d'autres encore sont les noms des opérations divines. Le nom d'union substantielle n'en fait pas partie, il est *al-Rahmân*, [le Compatissant] ce qui est en lui la qualité de l'essence prééternelle, l'attribut de l'éternité sans commencement, et l'opération de la compatissance [il est donc tout à la fois essence, attribut, et opération, et totalise la compatissance sous ces trois aspects]. Il, le Très-Haut, est donc isolé par lui et non par l'autre [le nom *al-Lâh*], dans la mesure où il est qualifié par *al-Lâh*. Tous deux appartiennent en propre à Dieu et nul de Ses créatures n'en est qualifié. Le gnostique contemplatif, lorsqu'il a atteint la contemplation de l'essence dans les attributs, et la contemplation de l'attribut dans l'opération théophanique, a atteint les étapes spirituelles de l'équivocité, de la connaissance mystique, et de l'unification. Se trouvant ainsi, il a atteint l'union substantielle ; il voit Dieu en toutes choses, ce qui constitue l'étape spirituelle de l'amour, il le voit par la qualification de la manifestation de l'attribut, ce qui est l'étape spirituelle de la connaissance mystique, et il le voit par la qualification de la solitude, ce qui est l'étape spirituelle de l'unification. C'est dans ce but que Dieu le Très-Haut a dit à son pur – la bénédiction et le salut de Dieu soient sur lui – : « *Priez al-Lâh ou priez al-Rahmân* » [*Cor.*, XVII=110]. Parce que c'est par eux deux qu'est scellée l'alliance de l'unification testimoniale de Sa totalité, essence, attribut, et opération divine [rassemblés] en eux deux. J'ai entendu dire à propos de Husayn Mansûr al-Hallâj que lorsqu'ils voulurent le mettre à mort, fut présentée à charge une lettre qui contenait : « De *al-Rahmân al-Rahîm* à untel » – Ils dirent « Tu as prétendu à la condition seigneuriale par cela » – Il répondit : « Non ! C'est l'union substantielle, nul ne la connaît que les soufis ». Le sage a dit : "Le contemplatif n'atteint pas le degré de la contemplation tant qu'il n'a pas atteint la contemplation de l'union substantielle " », [*Mashrab* : 162].

[attributs] semblables ; les attributs de férocité, il frappe et se met en colère ; les attributs sataniques, il est sujet à la corruption, il dévie, et il s'égare. En lui sont aussi les attributs angéliques, il adore Dieu, et Lui obéit, il se soumet à Son ordre et à Son interdit, par ce dont Dieu l'a gratifié, l'intelligence, la science, la connaissance mystique, la sagacité, la représentation, et la compréhension. L'existence de l'homme est l'image de la tablette préservée parce que Dieu le Très-Haut a écrit sur son apparence extérieure les lettres des opérations théophaniques, et dans sa réalité intérieure les lettres des secrets divins et des vérités spirituelles, de la foi de la certitude et de l'argument. Dieu le Très-Haut a dit : « *Il a inscrit la foi sur leurs cœurs* » [38]. Il a écrit en lui les formes des mondes du royaume d'en bas, du monde angélique du monde de gloire qui s'étendent depuis le trône jusqu'à la terre, par la voie de l'abrégé. Certains des adeptes de la sagesse ont affirmé qu'il y a quatre mille sagesses dans le corps de l'homme, et que ce qui se trouve dans l'âme du monde ne peut atteindre cette extrémité qui est dans l'âme de l'homme. Dieu a disposé la langue de l'homme à l'image du calame ; elle inscrit sur la tablette de sa poitrine, de son cœur, de son intelligence, et de son esprit ce qui y est écrit. Elle acquiert la signification spirituelle des réalités qui y sont cachées, les recouvre du vêtement de l'imagination, les extrait de leurs mines originelles par ce par quoi il leur a conféré la forme requise par la représentation, les immobilise dans les feuilles qui sont les gardiens des cerveaux, les inscrit sur la tablette des cœurs comme le calame et immobilise les jugements divins sur la tablette préservée. Nulle chose ne demeure du trône à la terre que son image ne se trouve exister en l'homme, car Il, le Très-Haut, a créé l'univers, puis Adam, et déposa en Adam ce qu'Il avait déposé dans l'univers. Le Très-Haut a dit : « *Votre création et votre résurrection ne sont pas*

[38] *Coran*, LVIII=22. « Il lui [à l'homme] a enseigné l'explication de Son discours. Il lui a dévoilé les subtilités de Ses mystères. Il lui a fait connaître les tréfonds de la science de Ses opérations théophaniques. Il lui a conféré l'intellect saint qui voit les choses telles qu'elles sont par sa lumière et son argument, et lui a enseigné l'explication, c'est à dire la division du discours, l'organisation de la parole, et l'éloquence de la langue dans l'herméneutique du Coran et la tradition de l'envoyé du Compatissant »,*'Arâ'is al-bayân*, fol. 600a.

suscitées autrement que comme[celles d'] une âme unique » [*Cor.*, XXXI=28], c'est-à-dire l'âme du monde dans son entier. En l'homme se trouve des spécificités qui n'ont rien de comparable dans l'univers, si on le considère en tant que forme sensible séparée d'une autre comme le fait de se dresser debout, la partie du corps qu'est l'ongle, et l'harmonie de la constitution corporelle. Et si on le considère du point de vue de la vérité spirituelle, le rire et la pudeur, l'acceptation des ordres de la loi divine de façon innée, la transformation des mœurs blâmables en mœurs louables, l'acquisition des qualités des choses, le fait de s'adonner aux divers arts, de figurer les idées, la représentation des choses cachées en des images diverses par une transformation d'ordre intellectuel et scientifique. Si on le considère enfin du point de vue de la vérité de la nature cachée, l'empressement du désir pour le monde supérieur, pour les sources originelles du mystère du monde angélique d'où il est émané à l'origine, l'acquisition des qualités des degrés de l'autre vie degrés par degrés. Ces sciences, ces actions, cette pureté d'intentions, cette forme corporelle, et ces significations diverses lui sont des spécificités qui l'élèvent au-dessus des créatures. »

Muhammad est unique d'abord à cause de sa proximité avec la divinité. Cette proximité fait sa supériorité indiscutable, mais fonde aussi la distinction entre les esprits. La proximité implique des degrés, car elle est par essence distance. La notion d'esprit muhammadien contient donc en elle-même l'idée d'une hiérarchie fondée sur l'excellence spirituelle, la sainteté étant avant tout fonction de la proximité avec Dieu. Ainsi là où les prophètes et les saints voient Dieu dans le royaume du plérôme angélique, les croyants voient Dieu dans le paradis. Rûzbehân nomme l'esprit du Prophète qui est le premier créé, l'esprit énonciateur, *rûh nâtiqa*, pour en affirmer le caractère révélateur, et donc le relier à la prophétie. Il utilise aussi d'autres expressions comme : l'esprit du monde caché, l'esprit de l'ordre divin, l'esprit saint, le très grand esprit [*Sharh* : 341, 347].

C'est à partir de l'esprit que la vision de Dieu est possible pour Rûzbehân, y compris par l'œil externe : il y a une lumière qui descend de l'esprit jusqu'à l'œil externe, de sorte que ce que voit le mystique par l'œil est illuminé par les attributs de Dieu et qu'il perçoit

donc Dieu dans tout ce qu'il voit à l'extérieur de lui, comme c'est le cas pour le pôle mystique [*Mashrab* : 317]. Le corps est transfiguré et devient tout ce que l'esprit contemple de sorte que le bas-monde et l'autre monde sont équivalents, comme l'explique Wâsitî [*Sharh* : 305]. Nier la vision reviendrait à nier le pouvoir métamorphosant de l'esprit, la quête mystique et la sainteté [39]. L'esprit est en fait la substance même de la vision, ce pourquoi il perçoit en tout la divinité et spiritualise tout. Ne pas comprendre cela c'est perdre son propre esprit et croire que la forme corporelle peut demeurer extérieure à la puissance de la compatissance, c'est sombrer dans l'idolâtrie.

Rûzbehân comme Kharrâz appartient à ce courant de pensée dans le soufisme qui rejette la confusion entretenue par les théologiens sunnites ou imâmites et des philosophes entre l'intelligence, l'âme, le cœur et l'esprit [*Itinéraire* : § 41] qui a tenté jusqu'à certains mystiques comme Abû Hâmid Ghazâlî par exemple [40]. D'après *L'itinéraire des esprits* la création de l'intelligence qui est « l'instrument de la condition créaturelle » [*Traité* : § 150] succède immédiatement à celle de l'esprit. Elle n'a qu'un rôle secondaire par rapport à l'esprit [*Itinéraire* : § 42] [41]. Cependant ils sont liés par leur destination ce qui peut entraîner une confusion, comme l'a dit 'Alî ibn Sahl al-Isfahânî (m. 307/919) : « L'intelligence et l'esprit sont tous deux conviés à [rejoindre] l'autre monde et à se défaire de la passion et des appétits, et c'est pourquoi on les nomme tous deux esprit » [42].

[39] C'est pour cela que le pôle finit par provoquer jusqu'en Satan lui-même l'extase qui le submerge et le purifie en lui faisant voir ce qu'il voit, de sorte que ne subsiste plus rien d'autre que *al-Lâh* avec *Rahmân*, comme le montre Rûzbehân en citant une tradition du Prophète, [*Mashrab* : 314-315]. Cette étape est propre aux pôles mystiques, comme le précise le passage en question, et Rûzbehân cite là même les noms d'un certain nombre de ces pôles, *aqtâb*.

[40] *Le tabernacle des lumières*, p. 40 ; mais Ghazâlî les avait distingués dans *Ihyâ' 'ulûm al-dîn*, III, pp. 3-5. La position de Ghazâlî est aussi relevée et critiquée par Mu'ayyad al-dîn Jandî, *Nafha al-rûh wa tuhfa al-futûh*, p. 126.

[41] L'un des grands maîtres soufis de Baghdâd, mort en 277h. ou 279h., voire peut-être en 286h./899, *Exégèse coranique et langage mystique*, p. 212, 231-310 ; *Essai sur le lexique technique*, pp. 300-303 ; Sulamî, *Tabaqât al-sûfiyya*, pp. 228-232.

[42] Sulamî, *Tabaqât al-sûfiyya*, pp. 233, 235. Pour le rapport entre l'intelligence et l'esprit, *Exégèse coranique et langage mystique*, pp. 271-272.

L'intelligence n'est rien sans l'esprit auquel elle est rajoutée pour servir d'auxiliaire car elle n'en est que l'excroissance et tend à se confondre avec lui. Elle n'en affecte point la substance et n'a pas d'existence séparée, c'est pourquoi elle est toujours sujette à accroissement ou diminution sans modifier pour autant la nature de l'esprit, comme le montre Kharrâz répondant à la question de savoir si l'esprit est créé : « Oui, et s'il n'en était pas ainsi, il n'aurait pas attesté de la souveraineté divine lorsqu'il dit : « Certes ! » [*'Abhar* : 131]. Et l'esprit est ce qui appose sur le corps le mot de la vie. C'est par l'esprit que l'intelligence s'établit dans la certitude, et c'est par lui que se dresse la preuve. S'il n'y avait pas d'esprit, l'intelligence demeurerait impuissante, sans preuve, ni contre lui, ni pour lui » [43]. Le *Sharh-i shathiyyât* et *Le traité de la sainteté* distinguent quatre intelligences, sous des noms variés :
1- L'intelligence agente, ou intelligence vraie [*Risâla al-quds* : 73] contemple le monde de la lumière au-dessus du septième ciel. Elle est créée d'une pure lumière avant l'être comme l'esprit avec lequel elle possède une sorte de co-naturalité, mais elle a pour propriété de croître ou décroître en fonction de la lumière de la théophanie qui la touche. C'est une rose placée dans l'argile de l'homme dont le parfum élève par sa subtilité intelligible l'esprit énonciateur jusqu'à la connaissance mystique. C'est une lumière, ou une lampe [*Itinéraire* : § 43] créée d'une lumière pure. La lumière est liée à deux propriétés de connaissance : la lumière de l'intelligence sainte à l'audition, la lumière de l'esprit angélique à l'attribut la vision. Dieu a conféré à l'homme « l'intelligence sainte qui perçoit les choses telles qu'elles sont, par sa lumière et son argument, et lui a enseigné l'explication, c'est-à-dire la division du discours, l'organisation de la parole, et l'éloquence de la langue dans l'herméneutique du *Coran* et la tradition (*sunna*) de l'Envoyé du Compatissant », [*'Arâ'is* : 600a]. C'est encore ce que signale Rûzbehân à propos de la concentration visionnaire, la *firâsa* : « Lorsque le témoin de contemplation doué de la connaissance mystique parvient aux manifestations de la présence divine, deux lampes paraissent en lui : une lampe issue de l'intelligence du royaume angélique, et une lampe

[43] [*'Arâ'is* : 366a]. Variante chez Suhrawardî, *'Awârif al-ma'ârif*, p. 447 ; et Sulamî, *Haqâ'iq al-tafsîr*, apud. P. Nwyia, *op. cit.*, p. 271 ; autre traduction chez L. Massignon, *La passion de Hallâj*, III, p. 24.

issue de la foi seigneuriale. Par la lampe de la foi, il voit ce qui se trouve dans le monde caché, ce que Dieu nous a annoncé, le paradis et ce qu'il contient, le trône, le piédestal, les plaquettes les plus hautes, la table de la présence divine, les chérubins, et il voit les esprits. Par la lampe de l'intelligence il voit ce que contient le monde du royaume d'ici-bas, et il domine les pensées secrètes des créatures. [...]. » [*Mashrab* : 171]. La hiéro-intelligence apparaît ainsi comme une parole, un discours, un mode d'ascension vers le monde de l'esprit.

2- L'intelligence « soumise à l'ordre de la servitude » placée dans le cœur [44] , « l'intelligence occulte » qui est « revêtue de la chemise de la condition seigneuriale » [*Sharh* : 340, 359]. C'est « l'intelligence imaginative », faculté de représentation éphémère créée pour que l'homme ne puisse échapper à la multiplicité des états spirituels, instrument du retournement du cœur en tous sens. « L'intelligence est une lumière seigneuriale issue de la fine pointe de Ses lumières. Il l'a installée dans le cœur de l'homme afin qu'il distingue entre le vrai et le faux. Il est dans son essence un joyau saint par lequel on pénètre les vérités des choses dans leur quiddité » [*Mashrab* : 153].

3- L'intelligence séparée est la troisième intelligence, prisonnière des formes [*Sharh* : 340], ou encore « l'intelligence inspirée » [*Traité* : § 153] située dans le cerveau. C'est une inspiration qui s'accroit par le Coran et protège le cœur contre les démons parce qu'elle permet à l'âme de percevoir la loi et la tradition, et elle l'oriente dans les dévoilements [*Mashrab* : 53].

4- L'intelligence innée est la faculté commune que désigne tout le monde par ce terme [*Traité* : 152 ; *Sharh* : 340], qui est ce que tout un chacun nomme l'intelligence et qui est placée dans le cerveau [*'Arâ'is* : 441a-442a].

Rûzbehân appartient à un courant de pensée dans le soufisme qui considère que la création du cœur est seconde à la fois par rapport à l'esprit et par rapport au monde créaturel. On trouve cette idée clairement développée chez Abû Hafs 'Umar Suhrawardî pour qui le cœur est issu du mariage de l'esprit/père et de l'âme/mère et possède donc une double nature. On la trouve encore venant sans

[44] Suhrawardî attribue cette localisation à David, *'Awârif al-ma'ârif*, p. 451.

doute de Suhrawardî dans la kubrawiyya exposée chez Isfarâyinî par exemple, pour qui la création des deux réalités : élevée, le cœur/lune et vile, l'âme, intervient pour protéger l'esprit/soleil du monde créaturel/terre après qu'il y ait été introduit [45]. Rûzbehân reprend aussi l'assimilation du cœur à un œil que l'on trouve dans le *Tabernacle des lumières* de Ghazâlî [*Itinéraire* : § 37]. Le cœur n'est créé qu'après le corps adamique, et bien sûr après l'intelligence. Cette distance temporelle n'est pas négligeable, elle est le signe d'un éloignement du cœur à l'égard de Dieu, qui tient à sa nature même qui est toute retenue [*Itinéraire* : § 21].

Exprimée dans les catégories de l'âme héritées du Coran, l'intelligence est l'âme blâmante *Sharh* : 632], tandis que le cœur est l'âme pacifiée, terme parfois employé aussi pour désigner l'esprit énonciateur [*Sharh* : 341, 347, 632 ; *Traité* : § 158]. L'âme pacifiée correspond mieux au cœur, parce qu'elle est un produit, le résultat d'une histoire, celui de la fureur de l'amour, et que le cœur est un centre subtil qui s'améliore, et se purifie [*Itinéraire* : § 21 ; *Ennuagement*, § 12]. Le cœur est avant tout un centre subtil passif, réceptacle d'un sens qui lui est extérieur. Le cœur ne voit ni n'entend par lui-même. C'est l'esprit qui en lui énonce et écoute cet énoncé. L'esprit précède l'être, tandis que le cœur appartient au monde créaturel. En l'homme l'esprit est subtil du côté de la prééternité et du royaume de gloire, le cœur épais du côté du royaume angélique et du néant [*Itinéraire* : § 43 ; *Sharh* : 605, 632], l'esprit est le ciel, le cœur la terre. Le cœur est même un voile, ou, à tout le moins, c'est en lui que se trouvent les voiles de l'âme [*Ennuagement* : § 12-15]. L'esprit muhammadien pour lequel Dieu a créé l'être, est l'annonciateur et le but de l'inspiration, mais pour assumer cette double fonction il faut un support extérieur de l'inspiration. C'est tout le sens de la création du cœur, qui se trouve être l'extérieur, la dense apparence de l'esprit pour que l'esprit se saisisse lui-même dans son acte de connaissance [*Sharh* : 606]. Le cœur est donc à la fois voile et révélateur. Bien qu'il soit le critère de la réalisation spirituelle, et que le connaître ce soit connaître les opérations

[45] Suhrawardî, *Rashf al-nasâ'ih*, pp. 204 ss., *'Awârif al-ma'ârif*, p. 450 ; Isfarâyinî, *Kâshif al-asrâr*, in *Le révélateur des mystères*, p. 7 ; voir aussi Najm-i Râzî, *Mirsâd al-'ibâd*, p. 59.

théophaniques, les attributs et l'essence, on ne peut connaître l'ensemble de ses réalités car il est est infini, puisqu'il est le miroir de Dieu [*Itinéraire* : § 43]. C'est donc en lui que se manifestent l'ensemble des réalités infinies de l'équivocité. Son infini est l'infini de la connaissance jamais épuisée car la connaissance est l'aspiration éternelle et toujours nouvelle de la divinité désirant se connaître.

Dieu a créé le cœur spirituel pour être sa maison. Il a créé la Ka'aba visible pour pouvoir cacher la Ka'aba intérieure, le cœur [*Sharh* : 341 ; *Risâla al-quds* : 67]. Le but est de protéger le cœur des attaques d'Iblîs et de l'âme afin qu'il soit consacré à la présence divine [*Traité* : § 142]. Il ya donc aussi deux cœurs : un cœur spirituel où Dieu se révèle sans voile, conformément au *hadîth* : « Le cœur du croyant est le site de la lumière de Dieu », [*Sharh* : 184, 225], et un cœur de chair où sont les caractères innés – le foie est le réceptacle des qualités naturelles, et le cerveau celui de l'intelligence innée [*'Arâ'is* : 441a]. Le cœur doit être fermé à l'âme pour être le lieu de la théophanie car Dieu se protège jalousement de la vision qui le prend pour objet. Le cœur est donc protégé du cœur de chair par une distance de sept cent mille voiles qui correspondent aussi à l'heptade des centres subtils que le mystique doit découvrir en lui-même pour parvenir à la connaissance. Le cœur de chair est quant à lui un microcosme situé dans la poitrine et constitué de cinq éléments : la réflexion, la compréhension, la sensibilité, l'imagination et l'âme [*Mashrab* : 12-13], auquel il faut ajouter la conscience [*Itinéraire* : § 27]. Mais le cœur est menacé par l'âme appétitive et Iblîs enchaînés sur le seuil du cœur. L'âme est placée entre les deux côtés du cœur tandis qu'Iblîs est situé derrière le cœur du côté gauche, entre la chair et le sang, s'écoulant par les veines [*Ennuagement* : § 12]. La dualité verticale du cœur (spirituel et corporel) se double d'une dualité horizontale. Le caractère topologique du cœur se révèle donc dans la dualité du cœur. Celle-ci n'est pas seulement verticale, elle est aussi horizontale. Le cœur a une droite et une gauche. La dualité du cœur a donc aussi pour fonction d'élucider et de rendre possible la perméabilité du cœur au mal, mais aussi sa perfectibilité comme temporalité porteuse et constitutive du sens [*Ennuagement* : § 7].

Le cœur est la transition entre le spirituel et le spatial. Il est placé en lui-même : le cœur (*fu'âd*) s'emboîte dans le cœur (*qalb*). Il est localisé, et la possibilité de toute localisation. Il est donc la

possibilité même de la topologie spirituelle, le lieu de tout rapport signifiant. C'est pourquoi il est le porteur et le révélateur de l'esprit, puisque l'esprit est en lui, et qu'il permet à l'esprit de passer de l'ivresse à la sobriété ce qui est la condition même de la connaissance de Dieu, de l'affirmation de l'unicité divine [*Itinéraire* : § 7 ; *Ennuagement* : § 85, 103-104 ; *Mashrab* : 316 ss.]. Mais cette dualité est aussi ouverture à l'âme toute proche. Cette proximité physique avec le mal nécessite des pratiques physiques, comme le jeûne, les invocations, ou la prière. La réalité physique du cœur répond à la présence d'Iblîs dans le monde corporel où il est investi de la mission de prêcher l'erreur, et correspond à l'enjeu de l'itinéraire spirituel qui est la reconquête spirituelle de la forme extérieure. Conformément à la représentation classique du soufisme, le cœur est l'enjeu de cette lutte, il est perfectible et corruptible. Le cœur nécessite donc une éducation spirituelle par laquelle il peut se perfectionner et atteindre sa réalité intérieure, qui est la présence de l'esprit, par l'homogénéité du cœur extérieur au cœur interne.

On a coutume d'attribuer un propos au Prophète qui constitue une sorte de but et de méthode dans la mystique musulmane : « *Qui connaît son âme, connaît son seigneur* ». La typologie coranique des trois âmes est l'un des principes de l'itinéraire spirituel dont le soufisme a développé les modalités. L'âme représente à la fois l'unité individuée de l'ensemble des centres subtils, et l'itinéraire de cette âme en elle-même qui doit gravir ses potentialités pour se purifier et atteindre la station où elle peut vraiment attester de l'unicité de Dieu. Rûzbehân combine deux typologies. Il y a d'abord l'ordre traditionnel d'origine coranique : l'âme appétitive, ou âme germinatrice qui est la plus grande idole soumise à Iblîs ; l'âme inquisitrice ou scrutante ; et l'âme pacifiée ou parlante [*Traité* : § 157-8]. Rûzbehân adopte aussi une structure quaternaire permettant la représentation d'un schéma cruciforme [*'Abhar* : 16]. Il y a d'abord l'âme perfide ou âme animale, en bas, est enchaînée dans la prison de la nature « loin de la terre du cœur » [*'Abhar* : 80]. Elle est le principe de la vie du corps qui passe par la nourriture, et qu'il faut soumettre par le jeûne [*'Abhar* : 201]. Liée au corps elle meurt avec lui, ce qui explique pourquoi Rûzbehân la rajoute à la structure

trinitaire usuelle. En somme elle n'est là qu'à titre provisoire. Après cela on retrouve donc la triade usuelle. Il y a, à gauche, l'âme appétitive qui doit être vaincue par l'âme parlante, enchaînée par l'intelligence universelle [*'Abhar* : 195 ; *Traité* : § 1], et qui sera ensuite pacifiée par le souffle de l'amour [*'Abhar* : 99]. À droite, il y a l'âme parlante, « l'oiseau de l'intimité », substance lumineuse séparée, identifiée au cœur [*'Abhar* : 201] et qui entre dans la retraite de l'intelligence universelle, au pied de l'ombre divine [*'Abhar* : 72]. Au-dessus, enfin, se trouve l'âme universelle qui conduit à la surexistence et que l'on peut identifier à l'esprit énonciateur [*Itinéraire* : § 43].

L'âme a une fonction très importante dans la conception globale que Rûzbehân a de l'expérience spirituelle dans le cadre du projet divin. L'âme est une « flamme du feu de la séparation » que Dieu projette dans le cœur pour que l'homme atteigne la douceur de la connaissance du sein même de la nature créée et rapporte celle-ci à son origine, en traversant les voiles de fureur [*Traité* : § 161]. Connaître les trois aspects de l'âme c'est reconduire en soi la nature créaturelle à sa vérité et accomplir le projet de la volonté créatrice [*Itinéraire* : § 22, 43]. Ainsi, paradoxalement sur le plan de la hiéro-histoire, il faut que l'esprit plonge « dans les océans de l'associationnisme », c'est-à-dire de l'impiété pour atteindre la connaissance de Dieu [*Traité* : § 163]. L'âme est issue de la fureur [*Sharh* : 25], cet attribut divin d'où vient aussi Iblîs. Elle est donc associée à celui-ci et en est le double. Elle est une flamme, créée de feu. Tandis que l'esprit est créé de lumière elle est aussi créée de ténèbres et répand l'ombre [*Itinéraire* : § 43-44]. L'âme est séparation, principe de division entre la lumière et l'ombre, entre l'orient et l'occident, entre le cœur préservé et du cœur ouvert aux suggestions. Elle est aussi, à cause de sa nature, comme l'esprit, l'inconnaissable lieu de l'absence, du néant. C'est un secret entre le gnostique et Dieu, que l'on ne peut connaître qu'après avoir contemplé Dieu [*Itinéraire* : § 44]. L'âme est un abîme périssable et destructeur. On ne peut en connaître l'essence, caractéristique qu'elle partage avec l'esprit dont elle est le strict contraire. On ne peut en connaître que les actes, les conséquences, c'est à dire ce qu'elle produit hors d'elle-même à travers le jugement moral de l'intelligence qui les condamne. C'est elle qui est la cible du commandement qui ordonne

le licite et interdit l'illicite, parce qu'elle est le lieu tout à la fois de l'impiété dans naturalité et de la religion lorsqu'elle est purifiée [*'Abhar* : 144]. Étant négation, elle ne peut qu'être l'objet de la négation. L'âme n'est donc rien en elle-même qu'un gouffre qui attire, un principe d'action destructrice, un principe de désordre dont le mystère réside dans le secret de l'essence divine dans la mesure où elle appartient à son projet. Elle est ce désordre qui prend sa source dans la fureur qui s'oppose à l'esprit dont la douceur ordonne la création à l'affirmation de l'unicité. C'est tout le sens de la composition du traité de Rûzbehân dans lequel la troisième section qui discute des effets de l'âme et de ses remèdes est le pendant de la première partie qui décrit la création de l'esprit et sa descente dans le monde créaturel. Cette opposition est du reste multiple : esprit-âme, Muhammad-Iblîs, douceur-fureur, être-néant, équivocité-imposture (*iltibâs-talbîs*). Elle forme aussi un couple avec Iblîs comme le montre bien *L'itinéraire des esprits*. Iblîs est « le maudit », et l'âme est le « pharaon de l'égarement ». L'âme accompagne Iblîs temporairement, car elle a pour vocation comme le Pharaon d'être convertie, d'être réintroduite dans l'ordre de l'être. C'est pourquoi elle est en définitive l'objet essentielle de la purification des mystiques et que toute la question du rapport à Dieu est suspendue à sa conversion par les exercices spirituels. L'âme ne peut donc être comprise que dans le cadre d'une éducation spirituelle qui est la matière même de la quête mystique et qui s'enracine dans une réflexion globale sur le problème du mal. C'est tout le sens d'un passage d'un traité de Rûzbehân :

« L'impiété de l'âme a trois degrés : une impiété qui concerne les charismes dont sont doués les saints, une impiété qui touche les états spirituels, enfin, une impiété qui concerne les dévoilements.

L'impiété qui touche les charismes des saints consiste en ce que quelques manifestes que puissent être les interventions de Dieu dans l'univers de l'action prescrite, telles que la transmutation des essences, ainsi que les signes divins et les miracles qui convainquent les créatures de leur impuissance à les imiter, dont [l'âme] est profondément frappée, et dont elle doute, car elle a été créée d'ignorance et de cécité, elle tire de cela même aveuglement et égarement, et elle les met en doute. Même si tu lui présentais en

toute clarté tous les signes divins des plus petits au plus grands, elle n'y accorderait pas foi. En effet, étant donné l'autorité et la fureur de l'esprit, la réprobation du cœur à son encontre, la succession des grâces sanctifiantes de Dieu dans le gnostique issues de ces causes mêmes, et, étant donné la duplicité et l'imposture qui sont les moyens par lesquels elle parvient à la quiétude, elle ne partagera jamais le secret du cœur. Il ne peut y avoir pour nous de conciliation avec elle, car la créature ne peut entretenir avec elle de relation intime. C'est pour cette même raison, que Dieu l'a créée ainsi, et qu'Il a repoussé son regard loin de Son existence par l'existence de l'âme, car si l'on pouvait voir Dieu, jamais l'on ne deviendrait impie. En effet, comme elle ne voit toujours qu'elle-même, elle ne peut voir Dieu.

Et c'est là l'impiété de Pharaon qui se regardait lui-même sans y inclure la vision de Dieu, et de ce fait devint impie. Car quiconque regarde Dieu à partir de lui-même, ne voit Dieu que par ses propres yeux, et se trouve donc être infidèle envers Ses attributs. Et quiconque voit Dieu par Dieu, est infidèle aux attributs de sa propre personne. Ceci est le fondement de l'affirmation de l'unicité, et cela le fondement de l'impiété. Parfois, il se trouve que l'existence de l'homme est tout entière âme appétitive. Parfois, son existence est tout entière âme pacifiée. Chaque fois qu'il regarde en lui-même par lui-même, il est tout entier âme appétitive. Mais chaque fois qu'il plonge le regard en Dieu par Dieu, il est tout entier âme pacifiée.

L'impiété de l'âme dans les états spirituels consiste en ce que, lorsque l'action digne de louange de l'âme survient au sein de la source du pur amour de la surexistence, elle s'emplit d'une gaieté issue de la munificence très sainte. L'âme de l'âme savoure à nouveau sous le palais de la condition créaturelle le goût du vin de la condition seigneuriale dans la coupe de l'âme pacifiée. Dépourvu de nature corporelle, il voyage dans la nature corporelle. Submergé par les réalités de l'amour, les paradoxes théopathiques prennent forme en lui. De chacun des atomes de l'être de ce chevalier, une langue qui émane de l'égoité divine parvient à la parole. Cette impie [l'âme appétitive] s'oppose à Lui, et proclame « Tu n'es pas Dieu ». Or, ceci démontre ainsi qu'elle ne connaît pas Dieu, car

cette parole est ici celle-là même que Dieu profère, et quiconque renonce à cette langue, est sans conteste possible, l'impie.

L'infidélité à l'égard des dévoilements se produit lorsque les voiles de la présence divine s'ouvrent en totalité, et que les fiancées de la vérité présentent leurs visages. Les formes seigneuriales émergent soudain dans les esprits très saints, auprès de l'esprit énonciateur, et se présentent en personne à l'esprit pur. Alors les merveilles du royaume apparaissent émergeant des étrangetés du monde caché. L'esprit dit qu'il s'agit là de l'affirmation de l'unicité, tandis que cet impie nomme cela anthropomorphisme ; car son tempérament l'incline à l'imagination, et qu'il voit le royaume du plérôme angélique par les yeux de l'imagination. C'est pour cela qu'il le frappe du blâme ; il ne sait pas, en effet, qu'il appartient aux précieuses merveilles de la condition seigneuriale, qu'elle se présentent dans les mines originelles de la condition créaturelle. L'âme appétitive ne peut être unifiée, car elle n'est pas susceptible d'être multipliée. L'esprit est unifié car elle n'est pas née de ce sérail ; et c'est pour cela qu'elle a foi dans les merveilles de Dieu. » [*Ghalatât* : 81-82].

Les récits de création

Le problème de la création des esprits est abordé au début du *Mashrab al-arwâh*. Rûzbehân inscrit cette question dans le cadre plus général du rapport interne de l'essence divine. La description que fait Rûzbehân de la création de l'esprit est tributaire du schéma émanatiste de la procession des intelligences chez Avicenne, ce que souligne davantage encore le choix de Rûzbehân de nommer l'esprit intelligence. Le premier moment est la création de l'intelligence étendue. L'essence se coupe d'elle-même sous l'effet de la volonté créatrice. L'enjeu de la création réside dans le fait que Dieu veut se connaître. Le processus de la connaissance implique une division interne à l'essence, donc une absence de l'essence à elle-même, ou encore une négation d'elle-même. La scission se multiplie dès lors. Il y a scission interne, l'essence n'est plus adéquate à elle-même. Elle se sépare aussi des attributs qui eux-mêmes se divisent en deux séries, attributs de majesté et attributs de beauté qui doivent se conjoindre pour susciter la création comme une totalité. La réunion

de la volonté créatrice avec la science divine manifeste l'union de l'essence et des attributs dans l'amour (*mahabba*) qui est un attribut de Dieu, et suscite ainsi la totalité substantielle de la création. C'est alors qu'apparaît l'ordre divin dans le *kâf* et le *nûn* qui forment le mot « *kun* », « *sois* ». De ces deux éléments paraît une lumière qui devient l'intelligence étendue, *al-'aql al-basît*, d'où les esprits sont issus.

Un deuxième moment voit cette intelligence se diviser sous l'effet de l'installation en équilibre de Dieu en elle. Le fractionnement de l'intelligence étendue donne naissance aux esprits saints des deux royaumes : celui du plérôme angélique, le *Malakût*, et celui du royaume de gloire, le *Jabarût*. Le but de cette division nous dit Rûzbehân est que Dieu veut enseigner aux esprits « l'ensemble des noms, les attributs, les déterminations d'essence, et la majesté de l'essence » [*Mashrab* : 7]. En somme l'éclatement de l'esprit est un requis pour la perception de la multiplicité des noms, attributs, etc., bref pour la multiplicité de la manifestation divine. L'essence divine, on le pressent, ne peut être perçue qu'à travers la multiplicité de ces manifestations, ce qui est le fonctionnement même de l'équivocité, et non dans la pure nudité de sa solitude. C'est tout le sens de l'idée de la jalousie divine qui voile par la révélation le mystère de l'essence, et en fait ainsi un absolu. Tout ce processus est résumé par le propos d'Abû Bakr al-Wâsitî : « Il a rassemblé la majesté et la beauté par la détermination de la théophanie de la surexistence. Les esprits sont apparus entre ces deux déterminations » [46]. Rûzbehân le commente ainsi dans le *Sharh-i shathiyyât* : « ce propos est conforme à l'autre, c'est une goutte de l'océan de l'unité divine. Lorsqu'Il voulut que les esprits épris d'amour soient, il contempla les attributs à partir de la volonté prééternelle. La science prééternelle émergea avec la majesté et la beauté prééternelles. L'essence apparut par l'essence, les attributs par les attributs, l'essence par les attributs, et les attributs par l'essence. La sainteté des déterminations d'essence se révéla dans la sainteté des noms divins. L'individu se dressa par l'individuel. Il créa l'esprit énonciateur par la manifestation totale

[46] La version du *Mashrab* est différente : « La beauté et la majesté se sont combinés l'un avec l'autre, et les esprits sont apparus d'entre eux deux », (*Mashrab* : 7).

de l'essence et des attributs avant même qu'il n'y ait de l'être. Il le revêtit de la tunique de la lumière de la prééternité, il ceignit son front de la couronne de la surexistence. Il l'assit dans la pénombre de la majesté et de la beauté. Dans le Yémen de la droite de l'unité divine il le forma à la contemplation. C'est de cela que vient le fait que l'ombre de l'arbre Tûbâ, le soleil de la prime aurore qui se lève sur le néant [le Prophète] a dit : « *Les esprits se tiennent à la droite du Compatissant* ». [*Sharh* : 304] ».

On le voit deux éléments sont essentiels à la vision de Rûzbehân. Le premier est l'idée de division, division qui se multiplie. Le second est l'idée un peu confuse, et tirée de Wâsitî, que l'esprit précède l'ordre divin, qu'il n'est donc pas soumis à la règle de l'être, et qu'il appartient, par conséquent, à une autre catégorie, supérieure mais non identifiée. Cette catégorie, qui n'est pas une catégorie de l'être, c'est l'esprit en tant que tel, ou encore l'esprit en tant qu'énonciateur, le pur esprit muhammadien, qui fait la jonction entre le monde de l'être et le monde de l'essence. Il y a donc une série d'oppositions, dont l'une des fonctions est de souligner le rôle conjonctif de l'esprit, et d'indiquer sa parenté avec l'attribut d'amour dont on a vu qu'il est ce qui lie les opposés pour qu'apparaisse la totalité créaturelle. Il y a l'opposition de la majesté et de la beauté, puis celle du *kâf* et du *nûn* [*Itinéraire* : § 2 ; *Mashrab* : 6], et enfin l'opposition de la fureur et de la douceur. Mais il y a une opposition plus primitive encore, c'est celle de la prééternité et du néant, qui se révèle à celle-là comme possibilité d'être du fait de la volonté créatrice [*Sharh* : 301]. On comprend mieux dès lors l'enjeu d'une conception de l'esprit qui veut qu'il précède l'être. L'être, en tant que tel, implique toujours de n'avoir d'abord pas été. Son actualité contient son absence préalable, ce qui en fait un processus et un effet, ce qui lui ote donc toute possibilité de continuer à être sans cause extérieure. L'être est donc par excellence cette actualité temporelle qui ne possède pas de réelle substance. Au contraire, l'esprit formé de beauté et de majesté est cette lumière primordiale investie de la connaissance mystique qui précède la temporalité, parce qu'il en est la condition et le sens — c'est pour avoir le rang de sens qu'il doit précéder l'être — et ainsi entretient et possède

avec la divinité une intimité d'essence. Cet esprit primitif est la lumière muhammadienne qui dépasse l'ensemble de l'être et constitue la racine de l'ordre divin. Le secret de cette intimité se révèle dans la figure de Muhammad, qui est donc la pure théophanie, celle qui ne peut jamais être une incarnation puisqu'elle ne relève pas de l'être, ce qu'Iblîs manque totalement, méconnaissant la vraie nature de l'esprit.

L'opposition entre le *kâf* et le *nûn* du début de *L'itinéraire des esprits*. est identifiée à l'opposition entre la majesté et la beauté dans le *Mashrab al-arwâh* et est développée dans le *'Arâ'is al-bayân* [*Cor.*, XXIII=12], et est associée à la théorie de la fermentation de l'esprit par les lumières divines, idée que Rûzbehân reprend de Hallâj. À partir de ces oppositions, Rûzbehân envisage deux niveaux de création. L'opposition des attributs de fureur et de douceur aboutit à la distinction suivante : la douceur se révèle à la prééternité tandis que la fureur se révèle au néant. La manifestation de Dieu comme douceur à la prééternité correspond à la connaissance de l'essence par elle-même et met en évidence cette familiarité et cette co-naturalité de l'esprit avec l'essence. C'est ce que montre avec éloquence un propos de Wâsitî que rappelle Rûzbehân dans son commentaire du Coran : « Les esprits n'ont ni sommeil, ni plaisir, ni mort, ni vie. Ils sont une substance subtile, qui par Sa douceur est nommé esprit, et par la douceur de Gabriel est nommé esprit sacrosaint » [*'Arâ'is*, fol. 347a]. S'il est question de la prééternité c'est d'une part que la douceur précède la fureur, et d'autre part que l'esprit précède l'être. Cette révélation est primordiale du fait qu'elle concerne l'essence. Mais cette primauté est aussi en tant que processus de connaissance l'origine de la volonté créatrice qui ne peut s'accomplir comme volonté faisant être que face à la disponibilité du néant à l'être. L'apparition de la volonté créatrice implique que le néant se révèle à lui-même comme puissance d'anéantissement, et donc comme le lieu d'expansion de la fureur. La création est dès lors irrémédiablement polarisée entre deux types d'attributs, entre deux puissances, une puissance de connaissance et une puissance créatrice, une puissance d'affirmation et une puissance de négation. Elle implique donc la bipolarité du bien et du mal, et s'inscrit dans le cadre de la morale. Toute la question de

la création se joue dans le deux et le un. L'unité divine ne peut se révéler à elle-même comme unicité tant que demeure la pure unité. Il y faut une scission pour que l'unicité, qui implique la relation par définition, se manifeste en tant que telle. Il faut donc que l'essence se scinde sans rompre pour autant son unité. D'où toute l'importance des attributs qui sont d'un point de vue distinguables de l'essence, et d'un autre, confondus avec l'essence. La division des attributs entre beauté et majesté répond à la nécessité de la connaissance. Mais il faut un autre pour que l'essence se connaisse. C'est tout le sens de l'apparition de l'esprit qui appartient encore au monde de l'essence dans sa scission interne. C'est tout le sens du long passage concernant la réalité muhammadienne dans *Les éclosions de lumière de l'affirmation de l'unicité*, qui insiste sur cette intimité primordiale [*Ennuagement* : 255-256].

La question de l'être se trouve rapportée au mot divin « *Kun !* », « Sois ! » qui a une forme précise puisqu'il est la réunion de deux lettres d'abord disjointes le *kâf* et le *nûn*. L'esprit nous dit Rûzbehân d'après al-Wâsitî apparaît avant la réunion de ces deux lettres. La division des lettres de l'être entre lesquelles se manifeste l'esprit fait de celui-ci la source de l'être. Il est cette réalité qui assemble les éléments épars de la parole divine et fait subsister celle-ci dans la création. « [...] L'opération théophanique contempla le néant. L'existant se joignit au non-existant » nous dit Rûzbehân [*'Arâ'is* : 365b]. Le statut exceptionnel de l'esprit par rapport à la création apparaît nettement si l'on songe que le néant est le premier voile que doit traverser l'esprit, le plus terrible parce qu'il le renvoie aussi à son impossibilité d'être par lui-même [*Ennuagement* : § 3].

La conception de la création à partir de la méditation des lettres de la parole créatrice, et sa conjonction avec le thème de la fermentation des esprits renvoient clairement à une filiation hallâjienne. Rûzbehân considère aussi la création à partir d'un autre schéma, celui de la perle blanche, qu'il rattache à l'enseignement hallâjien. C'est ce qu'il explicite dans son commentaire de la sourate *al-Hijr*, versets 26-27 [47] :

[47] 'Arâ'is al-bayân Fî tafsîr al-Qur'ân, ms. Berlin n° 3983.

« Quant à l'interprétation mystique de Sa parole : « *Nous avons certes créé l'homme d'une argile tirée d'une boue malléable, alors que Nous avions créé les génies auparavant du feu de la fournaise ardente* » [*Cor.*, XV=26-27]. Dieu était qualifié, dans l'éternité sans commencement, par la fureur et la douceur. Ses deux attributs produisent des effets lorsqu'ils se révèlent au néant à partir de l'essence de la prééternité. Il S'est révélé à la prééternité par sa douceur à partir des lumières de Sa douceur. Par la lumière de Sa douceur Il a fait apparaître et la terre et l'eau, et les a disposés au sein des générations de l'homme pour être un principe. Il S'est révélé au néant par Sa fureur. De Sa théophanie Il a suscité le feu, et l'a disposé pour être [au principe] des générations des génies et des démons.

Puis Il créa Adam avec l'eau et l'argile ainsi que sa descendance et leur subsistance de l'eau et de l'argile dont le principe est issu de l'épiphanie de la lumière de sa douceur. Puis Il créa les génies et Iblîs du feu qui est issu de l'effectivité de la fureur de Sa fureur. Alors Il établit la contradiction entre les démons et l'homme, comme Il avait établi la contradiction entre, d'une part, l'eau et l'argile, et, d'autre part, le feu. De sa douceur, Il créa en premier l'eau et l'argile ; puis, de Sa fureur, Il créa le feu. L'eau et l'argile ont précédé le feu car l'eau et l'argile sont la raison de la compatissance qui s'étend sur les hommes, tandis que le feu est la raison du châtiment qui frappe les hommes. C'est pour cela qu'Il a dit : « *Ma compatissance a précédé Mon tourment* » [48]. C'est ainsi qu'Il a clairement montré l'excellence de l'eau et de l'argile, et leur antériorité sur le feu.

Tandis que l'eau et l'argile se trouvaient en cet état, par Sa douceur, le Très-Haut créa Adam et sa descendance d'eau et d'argile ; et Il créa Iblîs et sa descendance de feu. Lorsque, dans la prééternité, Il voulut créer l'homme, Il créa une perle blanche [49], et Il Se révéla

[48] *Hadîth* canonique, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, II, p. 239.

[49] Sur le rapport entre cette perle et la pierre noire de la Ka'aba, *En Islam iranien*, IV, p. 149. Voir aussi les définitions qu'en donne ibn 'Arabî qui l'identifie avec la première intelligence, *al-Futûhât al-makkiyya*, éd. 'Othmân Yahyâ, I, § 307 & XIII, § 201-202 ; pour l'identification de la première intelligence avec le calame ou encore l'esprit, *ibid.*, II, § 373, XII, § 189. Rûzbehân a certainement tiré cette tradition concernant la perle blanche de Wâsitî dont le commentaire, original, de ce même verset est cité dans *'Awârif al-ma'ârif.* Signalons qu'un *hadîth* mentionne l'existence d'un coffre de perles blanches au

à elle par tous Ses attributs et Son essence. Cette perle blanche fondit alors sous l'effet de l'impétuosité de l'épiphanie de Son essence et de Ses attributs. Elle devint une eau limpide et lumineuse, majestueuse et belle. Il imprima en elle la bénédiction de l'épiphanie de Son essence et de Ses attributs. Une partie d'elle en heurta une autre. Un peu de crème tirée d'elle fut précipitée au-dessus de l'eau. Cette crème devint argile, et le Très-Haut créa de cette crème et de cette terre. L'eau se mit à tourner autour de la terre puis pénétra dans ses entrailles.

Puis, d'elle, Il créa Adam ; et ce dont Il créa Adam c'est une argile rendue malléable du fait de la présence de cette eau en elle. L'eau sécha, perdant ce qu'elle est, sous l'effet des rayons de l'épiphanie de la magnificence. C'est pour cela qu'Il a dit : « *Nous avons créé l'homme d'une argile tirée d'une boue malléable* » ; et aussi Sa parole : « *Alors que Nous avions créé les génies auparavant* » ; c'est-à-dire avant même que l'être ne soit conféré à la forme sensible d'Adam, mais non avant que ne soient l'eau et l'argile. En effet l'eau et l'argile sont issues de cette perle qui précède l'être. Ne perçois-tu donc pas son propos : « *La première chose que Dieu créa c'est une perle blanche* », ce qui est un propos du Prophète.

Lorsqu'Il voulut créer Adam, Il soumit sa poussière et son eau à la domination des assauts de l'épiphanie de Sa prééternité et de Sa surexistence. Puis Il la fit fermenter par l'épiphanie de la prééternité et de la surexistence de l'essence divine, que l'on désigne métaphoriquement par le nom des deux mains selon ce qu'Il a Lui-même dit : « *J'ai créé de mes mains.* » [*Cor.*, XXXVIII=75], la main de la prééternité et la main de la surexistence durant quarante matins. Et chaque matin Il lui révélait mille attributs. Il la fit fermenter quarante matins au cours desquels furent dévoilés quarante de Ses attributs. Il fit de la forme d'Adam et de son argile les sites sur lesquels tombent les lumières de l'épiphanie de Ses attributs.

Lorsque sa forme atteignit la perfection, Il la projeta entre le trône et le piédestal où elle demeura quatre-vingt mille ans des années

pied du trône, Abû Tâlib al-Makkî, *'Ilm al-qulûb*, pp. 31-32 ; le traditionniste shî'ite Majlisî rapporte une tradition selon laquelle le trône divin serait fait d'une perle rouge qu'il faut mettre en relation avec certaines traditions selon lesquelles la première chose créée fut le trône, *Bihâr al-anwâr*, LVIII, p. 17.

de l'autre-monde. Puis Il la fit gonfler par les diverses sortes de prodiges de Sa théophanie. Lui, le Très-Haut, a créé son esprit deux mille ans avant sa forme sensible et la forme de l'être, des années de l'autre-monde. Il a dit – sur lui le salut : « *Dieu a créé les esprits deux millions d'années avant les corps* ».

La création de son esprit est le résultat de l'action de l'épiphanie de Son essence ; et c'est aussi par l'épiphanie de l'ensemble de Ses attributs qu'Il le porta à la perfection. Puis Il l'enferma dans la chambre nuptiale de mystère du monde caché, et du mystère du mystère du monde caché. Puis au moyen du sabre tranchant de Sa jalousie, Il le retrancha de la vision des anges. Puis Il recouvrit son argile et sa forme sensible du vêtement de la jalousie.

Les anges purent alors contempler la forme d'Adam. Ils la méprisèrent du fait du peu de connaissance qu'ils avaient de la majesté de sa puissance. Dieu rendit Iblîs aveugle afin qu'il ne puisse pas percevoir ce que recelait la forme d'Adam au point qu'il s'enflât d'orgueil en la considérant. Lorsqu'Il voulut manifester Son œuvre dans Son royaume et Son monde angélique, manifester la majesté de Son élu au monde de l'existence, Il vint accompagné de son esprit puisé au creuset de l'épiphanie de l'essence et des attributs et Il dit : « *J'ai insufflé en lui de Mon esprit* » [*Cor.*, XV=29, XXXVIII=72]. D'un souffle pur qui n'émet aucun de ces ronflements qui caractérisent les respirations phénoménales, Il le fit pénétrer dans sa forme. Elle se dressa alors avec la permission de Dieu revêtu de la lumière des attributs et de l'essence. Elle s'assit sur le tapis déployé du royaume de Sa surexistence. Elle fut choisie entre les deux groupes des génies et des anges par la proximité et l'union [à Dieu].

La beauté et la majesté, la science et la perfection se dévoilèrent, et entre eux apparut son excellence par rapport aux anges parce que les anges ont été créés par un ordre unique alors qu'Adam a été créé par l'épiphanie de l'essence et des attributs divins. C'est donc la différence entre Adam et sa descendance et les anges, ainsi qu'entre lui et Iblîs avec ses armées. Certains ont dit : « Les corps sont renvoyés à leur stature car ils sont sortis de dessous l'humiliation du « *Sois* ! », et sont apparus issus d'une argile et d'une boue malléables ».

Ce motif de la perle blanche se trouve déjà chez Hallâj comme le montre un passage de ses *Riwâyât* : « Le vent du sud nous a

rapporté par l'œil du *mîm* [= ange, pour Rûzbehân] trésorier, par le passementier de la grâce, par les nébuleuses, par la montagne des éclairs, par les deux mers de l'océan rayonnant. Il a dit : la dignité et le cœur ont dit à l'unisson : – Dieu descend chaque nuit avec une perle vers le ciel du bas-monde s'entretenir avec les piliers de la terre, puis les substituts, ceux qui sont affligés d'amour pour Lui, et encore ceux qui font des efforts sur eux-mêmes. Il écrit le nom de chacun pour qu'au jour de la récompense les esprits soient aux esprits et les lumières aux lumières. Et il comble la terre de bienfaits et de bénédictions. Alors Il retourne à la munificence de la majesté de la magnificence de Son mystère » [50]. Rûzbehân ne précise pas que la perle est blanche dans sa version des *Riwâyât*. Cependant une autre recension, celle d'ibn al-Dâ'î mentionne bien la perle blanche [51]. Ce thème pourrait remonter même jusqu'à ibn 'Abbâs auquel on attribue une tradition selon laquelle la tablette préservée serait créée d'une perle blanche [52], et Rûzbehân, rapporte une tradition du Prophète d'après laquelle le premier créé est une perle blanche [*'Arâ'is* : 320a-321a]. Rûzbehân attribue cette notion au hallâjien Wâsitî qui aurait dit : « Dieu créa une perle pure qu'Il observa de l'œil de la beauté; elle fondit de pudeur en face de Lui, et s'écoula. Il lui dit alors : « Descends du ciel sous forme d'eau. ». Et elle ruissela en rivières en son entier. La pureté des cœurs provient de leur union avec cette eau, et l'inviolabilité des mystères provient de la descente de ce breuvage sous forme d'eau » [*'Arâ'is* : 292a]. Il précise aussi que cette perle blanche est la perle cachée qui

[50] *Mantîq al-asrâr* : mss. Massignon 89a, Mashhad 67, Tashkent. Il est à noter que les trois versions sont absolument concordantes. La version persane diffère un peu : « Par le vent du sud, par l'œil du *mîm* [= ange, pour Rûzbehân] trésorier, par le passementier de la grâce, par les nébuleuses, par la montagne des éclairs, par les deux mers de l'océan rayonnant, par la dignité du cœur on a dit : – Dieu descend chaque nuit vers le ciel du bas-monde s'entretenir avec les piliers de la terre, et les substituts, et les affligés, et encore ceux qui font des efforts sur eux-mêmes, pour qu'au jour de la récompense les esprits soient aux esprits et les lumières aux lumières. Il écrit le nom de chacun. Alors il se voile dans la munificence de la majesté de la magnificence du mystère » [*Sharh* : 357-8].

[51] ibn al-Dâ'î Râzî, *Tabsira al-'awâmm fî ma'rîfa maqâlât al-anâm*, lith., Téhéran, 1895, cité par L. Massignon, *La passion de Hallâj*, III, pp. 349-350.

[52] Abû'l-Hayy Malatî, *Tanbîh wa radd*, ed. Dedering, Istanbul, 1936, p. 97.

fut établie dans la conque de l'opération théophanique [*'Abhar* : 58]. C'est aussi la lumière, le premier créé, c'est-à-dire la lumière muhammadienne qui ruisselle dans les cœurs par degrés dont les différences permettent le classement spirituel des mystiques [*'Arâ'is* : 290a-292a]. Le thème de la perle blanche se combine donc avec l'eau, ce qui rappelle . La perle blanche qui est la réalité primordiale se liquéfie en une eau de lumière qui se divise ensuite en deux réalités primordiales : l'eau et l'argile qui précèdent elles aussi l'être [*'Arâ'is* : 441a-442a]. La perle blanche c'est aussi l'intelligence étendue qui apparaît à elle-même comme « la blanche aurore éternelle » [*Sharh* : 302]. C'est finalement l'esprit énonciateur, *rûh-i nâtiqa*, le premier créé, lieutenant de Dieu, siégeant entre la majesté et la beauté, à la fois parole de Dieu et énonciateur de cette parole qui agrée la demande divine lors du pacte prééternel et dont les esprits sont issus [*Sharh* : 304 ; *'Arâ'is*: 640a]. Elle n'est donc rien d'autre que la réalité muhammadienne dont Adam est le double créaturel. Le motif de la perle blanche est essentiel à la compréhension du schéma de la création. La division des attributs en douceur et fureur entraîne une division et une asymétrie entre les deux réalités antagonistes que sont la réalité muhammadienne et Iblîs, qui sont ceux à qui Dieu a donné le privilège de la prédication, c'est-à-dire de l'énonciation. Iblîs est une réalité simple composé d'un attribut unique, ce qui est déterminant pour son absence de perception de la réalité adamique. Il est placé sous le signe du un, ce qui l'enfermera dans la croyance en son élection suprême, en sa primauté et le liera à une affirmation de l'unicité illusoire : il est prisonnier de l'idolatrie du pur chiffre un. En revanche la réalité muhammadienne est multiple, ce qui explique la difficulté à décider si l'esprit est au moment de sa création un ou multiple. Il est le lieu de l'équivocité de la vision et de l'entente, il est le Coran [*Sharh* : 351, 609, 630, et 632], faisceau de paroles indémélables. Il est à l'origine la perle blanche à laquelle Dieu Se révèle et par la contemplation de cette théophanie se liquéfie et se heurte à elle-même. La perle devient comme eau de lumière double : liquide et solide, eau et terre — terre comme disposition au pétrissage et à la fermentation. Il n'y a là aucun dualisme entre deux éléments opposés. La terre est la crème de l'eau de lumière, la quintessence de la perle blanche et

possède comme elle une antécédence sur l'être. Ainsi le corps est-il arraché à la malédiction qui le frappe sans cesse : il participe de la sublime pureté de la perle. Le feu est la matière unique et simple d'Iblîs. L'homme, lui, est composé de deux éléments primordiaux produits de la contemplation de la lumière muhammadienne. À ces deux éléments s'ajoute un troisième qui est l'esprit en tant que pneuma insufflé dans la forme d'argile. Ainsi l'homme est une réalité composée de trois éléments primordiaux issus d'une procession dans l'ordre de la création. Tandis qu'Iblîs est anéantissant, l'homme est dans sa matière même fécondité.

C'est pourquoi comme la première intelligence s'était pulvérisée sous le poids de l'égalité divine pour qu'existent les esprits saints du royaume du plérôme angélique et du royaume de gloire [*Mashrab* : 6 ; *Sharh* : 61], l'esprit sanctifié identifié à la première intelligence [*Mashrab* : 9] se divise pour donner naissance aux esprits. Rûzbehân multiplie les noms de ce premier créé comme pour en souligner l'apparence multiple, en un paradoxe démesuré : c'est l'esprit caché ou l'esprit du monde caché, l'esprit de l'ordre divin, l'esprit énonciateur, ou encore très grand esprit, l'opération théophanique même [*Sharh* : 341, 347]. Le *Mashrab al-arwâh* étage ces apparences au gré de la création, comme si la succession suscitait l'ordre nécessaire à la connaissance. La division de l'esprit est nécessité par la nature de la connaissance, et correspond au projet divin en lui.

Après l'ordre il y a l'opération théophanique d'où l'esprit est vivant. Il y a ensuite l'esprit de l'opération théophanique que Rûzbehân appelle ordre, qui est un redoublement de l'esprit premier [*Mashrab* : 7]. L'esprit revêtu de la lumière des attributs connaît alors l'esprit premier qui contient les esprits divins, à travers l'esprit second. Mais il ne peut se représenter l'esprit en tant que tel et il s'enferme dans les attributs. Il ne peut donc plus connaître l'essence divine qu'à travers la division des attributs parce qu'il est lui-même divisé. Puis lorqu'il est investi des attributs divins il trouve en lui le très grand esprit, qui est assimilé à l'ordre divin [*Sharh* : 347, 609]. Mais il devient alors comme son propre seigneur, ce qui est une prétention à la condition seigneuriale, si bien que Dieu le retranche de lui-même, le précipite sous la superbe divine et le divise sous les

gloires de l'essence. Dieu l'a ce faisant adapté aux besoins de la volonté créatrice et de la condition créaturelle. La création d'Adam est la conséquence de ce processus : par Adam l'esprit entrera en servitude. Il fera un avec lui-même dans la condition seigneuriale et sera coupé de lui-même dans la condition créaturelle. Il n'y a plus dès lors de révélation absolue, de parousie. La connaissance ne peut plus s'accomplir que dans le clair-obscur de la lumière de l'esprit captive dans la nuit d'Adam. L'esprit est dès lors dissimulé dans le corps, au point que les anges s'y laisseront prendre, et devront attendre que Dieu leur enseigne la vérité d'Adam pour saisir ce qui est en jeu tandis qu'Iblîs victime de sa suprématie et de sa présomption croira trouver en lui-même la connaissance qu'il n'a pas. La dissimulation de l'esprit ouvre la possibilité de confondre la fausse croyance d'Iblîs : Iblîs croyant savoir la réalité ne croit qu'en lui-même. Voilà pourquoi l'essence de la création est la ruse. L'esprit éclaté accomplit le sens de la création : lumière muhammadienne, il est entré dans l'histoire du monde sous la forme d'Adam et doit reconquérir son unité à travers la multiplicité de ses formes accomplies dans le temps.

L'incapacité d'Iblîs à percevoir la réalité d'Adam vient de ce que l'esprit est inscrit dans un corps. De même Rûzbehân affirme que les esprits possèdent une forme spécifique qui servira de modèle à Dieu pour la création du corps visible [*Mashrab* : 11-12 ; *Itinéraire* : § 26] : ils ont l'apparence des hommes dont ils se distinguent du fait qu'ils ne prennent pas de nourriture, et les anges les accompagnent dans leur descente du royaume angélique [53] ; « leur matière est composée de la terre du paradis, et leur esprit de la lumière du trône divin » [*'Arâ'is* : 365b-366a ; *Sharh* : 104-105]. C'est cette forme qui fait l'objet de la deuxième création [*Itinéraire* : § 2-3]. La descente de l'esprit dans les formes créaturelles est divisée en trois étapes. Il y a d'abord la création de « l'armée de Dieu » qui assiste l'esprit, qui en est le prince dans son combat contre les puissances de l'âme et d'Iblîs [54]. Cette armée est composée de sept auxilaires, que rencontre progressivement l'esprit au début de *L'itinéraire des esprits*, et

[53] En ce qui concerne la discussion pour savoir si les esprits sont des anges, voir Suhrawardî, *'Awârif al-ma'ârif*, pp. 446-447.

qui forment une heptade à comparer à l'heptade des centres déjà mentionnés : l'intelligence, la compréhension, la réflexion, la conscience, la perception, l'imagination, et le cœur. Cette première étape prépare la deuxième où l'esprit rencontre l'âme puis Iblîs, ce qui montre toute l'orientation éthique de l'esprit et qui en fait l'objet du projet divin, comme le lui déclare Dieu en personne qui lui dit qu'il doit le connaître à travers la douceur (première création) puis à travers la fureur (seconde création). Parcourir les deux attributs, les deux versants de l'essence est une nécessité pour la connaissance. Rassembler les deux dans une expéreicne unique qui réconcilie l'essence avec elle-même dans la succession de l'itinéraire, voilà la mission dont est investi l'esprit pour Dieu. Connaître Dieu dans la fureur, sous la forme d'Iblîs, permet de révéler la douceur comme compatissance, sous la forme de Muhammad, c'est-à-dire en tant qu'esprit énonciateur, de sorte que l'esprit se trouve finalement seul face à Dieu comme réalisation pleine de l'essence. Les deux réalités de fureur sont donc vaincues par l'esprit, ce qui montre que l'histoire est déjà accomplie dans la hiéro-histoire dont elle n'est que la confirmation qui se réalise dans la parenthèse du temps qu'ouvre la descente de l'esprit jusque dans les bas-fonds de la réalité créaturelle.

La troisième étape est la descente de l'esprit dans les voiles — mille voiles de lumière, puis sept cent mille voiles de musc et sept cent mille voiles de camphre du ciel à la terre — de la condition créaturelle pour qu'il la réalise [*Mashrab* : 10]. *L'itinéraire des esprits* en donne le nombre. Il finit par percevoir que ce monde de voiles est lui-même et se connaît comme « Mère du livre » [*Sharh* : 139-140 ; *Mashrab* : 252, 254]. De là nait le reste de la création : les anges porteurs du trône, le lotus de la limite, les huit jardins du paradis, les sept cieux, et toute la création jusqu'aux plantes. Cette création est une nécessité pour que l'esprit accède à sa réalité en se chargeant du dépôt divin. La corporéité qui enveloppe l'esprit est une condition requise par le dépôt dans la mesure où celui-ci a pour vocation de demeurer caché.

[54] C'est une idée que l'on trouve dans le soufisme plus ancien, notamment chez Tirmidhî comme me le signale G. Gobillot. Mais chez celui-ci ces puissances sont au nombre de cinq et non sept, ce qui permet de penser que la notion de Rûzbehân se rattache à une autre source.

Or le dépôt étant l'ordre divin, c'est-à-dire l'esprit, on comprend qu'il ne soit rien d'autre que la mission de l'esprit de connaître l'essence à travers la nature créaturelle pour devenir le nouvel Adam, qui rassemble effectivement l'ensemble de la création dans son affirmation de l'unicité [*Mashrab* : 206]. C'est ce qui conduit Rûzbehân à donner une place et une fonction essentielle au corps. Celui-ci est créé à l'image de la forme de l'esprit à partir d'un processus de fermentation de l'argile. Le *'Arâ'is al-bayân* et le *Mashrab al-arwâh* nous fournissent les informations les plus importantes sur la création du corps.

La perle blanche et l'eau jouent de nouveau un rôle important, car est la figure de l'esprit, le premier créé, c'est à dire la compatissance. De même qu'elle était l'origine de la pluralité des esprits, elle est cette fois l'origine des deux éléments premiers à partir desquels le corps est créé : l'argile et cette eau de lumière qui est, pour Wâsitî, à l'origine de « l'inviolabilité des mystères », donc le principe du voilement de l'esprit dans la forme corporelle [*'Arâ'is* : 292a, 320a-320b, 441a-441b]. Voilà comment Rûzbehân expose cette création :

« Quant à Sa parole – gloire à Lui : « *Nous avons certes créé l'homme d'une masse d'argile* » [*Cor.*, XXIII=12]. Lorsque Dieu le Très-Haut a créé l'être impératif et les êtres du trône jusqu'à la terre, le trône couvrit la surface du piedestal, et le piedestal recouvrit les sept cieux. Le piedestal enveloppait les cieux qui se chevauchaient les uns sur les autres. Puis un peu de la fureur de la force de Sa magnificence et de la majesté de Sa puissance se révéla au trône au-dessus de lui par la détermination de l'égalité. Le trône fut secoué, puis le piedestal fut secoué à son tour, puis les cieux. Les cieux transpirèrent sous le poids du piedestal. Le piedestal transpira sous le poids du trône. Le trône transpira sous l'assaut de l'égalité.

Leur transpiration s'écoula et ce fut des océans. Les océans pénétrèrent entre les cieux et se heurtèrent sous l'effet de la vénération qu'inspire la prééternité et de la violence de la majesté divine dont les lumières s'évanouirent dans l'ensemble des atomes de l'être. Leurs heurts augmentèrent jusqu'à ce qu'ils rejettent les parties les plus pures de leur crème et de leur esprit au-dessus d'eux. Cette crème qui rassemble les vérités de la transpiration de l'existence qui est émanée de l'ébullition de l'égalité – porteur du commencement de la théophanie – se dessécha. Les océans pénétrèrent en

dessous et furent semblables à la crème séchée abondant dans l'outre de l'être. Puis elle fut étendue et ses vérités parurent. Les jours de Dieu rythmés par la révélation des lumières de l'épiphanie des attributs et de l'essence passèrent sur elle. Lorsque Dieu la fit gonfler par les diverses façons dont Ses attributs et Son essence se révèlent, Il en saisit une partie dans l'étreinte de Son royaume de gloire et la plaça au-dessus de Son royaume angélique.

Cette poignée de la meilleure partie de cette crème fut pétrie avec les plantes médicinales des lumières des attributs. L'océan de la divinité se mit à pleuvoir à grosses gouttes sur elle. Il la fit fermenter des mains de la munificence. Il la forma à l'image du sceau du royaume. Il la précipita dans la vallée de la puissance entre les décrets des éternités sans commencement et des éternités sans fin jusqu'à ce que furent passés les aurores des soleils levants de l'essence et des lunes des attributs. Puis Il dévoila la face de l'esprit qu'Il avait créé deux millions d'années avant sa forme sensible, en en ôtant le mystère de la jalousie divine. Il se trouvait dans la chambre nuptiale de l'intimité et les océans de la sainteté. Il le fit sortir des cachettes invisibles des sciences, du secret des mystères de la primauté formé à son image. Puis Il le fit entrer en elle, et l'esprit et la forme sensible furent parfaits investis de la perfection de l'essence et des attributs, de la prééternité et de la surexistence.

La qualité de l'aimé de Dieu apparaît dans son propos : « *Dieu a créé Adam à Son image* ». Le Prophète était en effet les mines originelles des lumières de la sainteté et des corps subtils humains. Lorsque le Très-Haut voulut créer sa descendance, Il le mit en mouvement par Sa puissance et Il projeta sur lui le sommeil de la sécurité à l'égard de Sa magnificence. Puis Il extrait Ève de sa côte. Puis Il la mit en mouvement par un secret de Son secret. Et ce secret est son appétit que l'épiphanie des déterminations individuées de beauté et de majesté leur a conféré à tous deux. L'appétit s'unit à l'appétit, et se fendit en la pure goutte de semence dont les sources sont les mystères de l'épiphanie de l'égalité divine que nous avons déjà mentionnés. Il la fit demeurer au sein de l'opération théophanique. Il la fit tourner dans les siècles de la théophanie, les jours de l'imminence, et les heures du dévoilement du royaume angélique et du royaume de gloire, du royaume et de la puissance.

Puis Il se révéla à elle dans le réceptacle matriciel de l'opération théophanique par la vénération qu'Il inspire et la munificence. Alors elle fut colorée de la couleur de la belle opération théophanique qui est le miroir de l'épiphanie de la beauté divine. Et c'est ce qu'Il a dit : « *Puis Nous le plaçâmes goutte de semence dans un réceptacle solide. Puis Nous créâmes la goutte de semence adhérence* » [*Cor.*, XXIII=13-14]. Lorsqu'Il les fit fondre tous deux dans la forge de l'amour créaturel par le souffle de l'amour incréé, qu'Il les teignit avec la teinture de l'affection, Il la façonna tel un orfèvre dans la sphère de la nature originelle, en or, pour la former à l'image du sceau du royaume.

Il la projeta dans l'orient où se dévoilent les soleils de la condition seigneuriale. Elle fut cuite à point par les feux de l'amour incréé et fut fondue en un lingot sous l'effet de la douceur de la théophanie. C'est cela le sens de Sa parole : « *Puis Nous créâmes l'adhérence masse flasque* » [*Cor.*, XXIII=14]. Il en fit les océans de sang de la nature, et fit de ses ruisseaux les pluies qui abreuvent la nature originelle. Elle se mit en mouvement par sa supériorité, et Dieu planta en elle les arbres de Son opération théophanique, jusqu'à ce que sa construction atteigne le repos supportée par la colonne de Sa puissance, ainsi qu'Il l'a dit : « *Puis Nous créâmes la masse flasque ossature* » [*Cor.*, XXIII=14]. Puis Il la revêtit de la robe d'honneur, supplément qui émane du regard pendant le temps que dure la croissance, ainsi qu'Il l'a dit : « *Puis Nous revêtîmes l'ossature de chair* » [*Cor.*, XXIII=14].

Puis Il l'abandonna dans la clarté de Son opération théophanique, dans la lumière de l'épiphanie de Sa puissance pour que son aptitude à recevoir l'empreinte du royaume divin atteigne la perfection. Il la dessina du dessin du secret de la science divine à l'image d'Adam. Puis Il orna son visage de la parure de la lumière de Sa beauté. Puis Il la forma à l'image de l'esprit de Son opération théophanique. Il la porta à la perfection par Sa compatissance. Il fit du cœur ce qui rassemble les caractères innés, du foie le réceptacle qui réunit les qualités naturelles. Il fit que son cerveau s'illumine par la lumière de l'aurore de l'intelligence innée. Lorsqu'Il la revêtit de la lumière de Sa création, Il la confia à Sa puissance, et fit entrer en elle de Son esprit. Il fut un second souffle, sites de la lumière de Sa condition seigneuriale, vérités de Sa puissance et de Sa science. Ceci est la signification de Sa parole : « *Puis*

Nous instituâmes une seconde création » [*Cor.*, XXIII=14] . » [*'Arâ'is* : 441a-442a / Cor. XXIII=12-14].

Le corps apparaît donc comme une réalité importante tirée de « la goutte de semence du décret », investie de la perfection de l'esprit [*Mashrab* : 11]. D'un côté il est la compatissance accomplie à partir de l'unité primordiale divisée en féminin et masculin afin de faire naître une seconde création : l'unité reconstituée de l'esprit. D'un autre côté, il est le résumé de la totalité de l'être, forme visible de l'esprit à travers celui-ci accomplit le projet de la connaissance mystique en le rendant homogène à la nature sprirituelle, c'est-à-dire en en accomplissant la potentialité d'outre-monde. En tant qu'image parfaite de l'esprit, il en est le corps écrit qui contient mille sagesses, le Coran visible de l'esprit ou la tablette préservée qui résume tout le royaume angélique : le trône est l'esprit, le siège l'intelligence, les cieux la poitrine, le paradis le cœur, l'enfer le foie, la voûte céleste les sens, la surface de la création l'imagination et la compréhension, l'orient et l'occident les mains, la surface de la terre les pieds, l'océan l'estomac [*Sharh* : 245]. Il est l'écriture de la volonté créatrice installée au cœur de la création qu'il résume et dont il est le chiffre secret, l'énigme adressée aux créatures. Il cache le sens du monde et en révèle le caractère énigmatique ; il est la présence paradoxale du divin dans le créaturel ; il est la figure même de l'excellence de l'esprit, le miroir de la théophanie dont l'équivocité naturelle s'offre au mystique de l'extase et du paradoxe, et se ferme au démon qui n'en saisit pas le code ; il est l'échelle qui mène en lui-même jusqu'à la lumière muhammadienne. À ce titre il doit faire l'objet d'une herméneutique, ce pourquoi Rûzbehân peut affirmer que « la réalisation de cette création désigne l'aptitude à connaître la souveraineté divine » [*Sharh* : 606]. Le corps est donc le signe visible de la compatissance, la condition de sa réalisation comme histoire prophétique dont Muhammad est le sceau temporel et l'origine dans la hiérohistoire.

La compatissance n'apparaît que dans les écrits tardifs de Rûzbehân. À l'origine elle est réduite au sens de pardon après la colère divine [*Sharh* : 129, 308]. Dans *L'itinéraire des esprits* la compatissance est liée au fait que Dieu se tient entièrement à égalité sur le trône qui est l'esprit, c'est-à-dire au fait que Dieu correspond parfaitement avec l'esprit qu'il crée pour le connaître [*Sharh* : 338]. La compatissance joue

un rôle essentiel dans la création : Dieu crée le corps par la main de la compatissance et de la tendresse [*Itinéraire* : § 26], ou de la prééternité et de la surexistence [*'Arâ'is* : 320a]. La goutte de semence placée dans la compatissance est le point de départ de la formation du corps, et elle qui fait croître le corps d'Adam en lui donnant les moyens de la connaissance [*'Arâ'is* : 442a], et le langage qui est la puissance divine émane de la compatissance, pour être le secret du pôle mystique, en écho avec la désignation de l'esprit comme esprit énonciateur, [*Mashrab* : 316-319]. La compatissance passe par neuf sites descendants : de la prééternité elle se révèle à elle-même, de celle-ci dans l'égalité, de l'égalité dans la lumière de la magnificence, de celle-ci aux coussins de la puissance, de ceux-ci au trône, du trône au siège, du siège à l'enclos de la sainteté, et de celui-ci au paradis supérieur. Alors se manifeste la beauté qui détermine les étages inférieurs, des arbres et fleuves du paradis vers les sept cieux, puis aux lueurs de l'aurore et à sa brise que les contemplatifs contemplent et respirent. Elle parcourt donc l'ensemble de la création qui se trouve disposée pour être les degrés dans lesquels la compatissance se connaît elle-même [*'Abhar* : 34]. C'est une question essentielle pour Rûzbehân. La compatissance est un attribut d'essence qui se dresse face au néant et se conjoint avec lui pour produire l'être, la totalité substantielle qui rassemble tous les contraires en une unité d'être et de sens. Elle unifie les moments du temps en les intégrant à l'histoire prophétique qui en est la manifestation, les saints et les prophètes étant une compatissance pour le monde et leurs peuples pour Rûzbehân. La compatissance donne donc un sens prophétique à la création et en constitue la dynamique interne, car elle divise et rassemble. C'est pourquoi, son caractère essentiel est désigné comme totalité substantielle [55], expression qui désigne pour Rûzbehân

[55] Rûzbehân reprend l'expression de Junayd qui fut l'un des premiers semble-t-il à l'utiliser afin de désigner l'état d'Abû Yazîd Bistâmî, *Kitâb al-Luma' fî'l-tasawwuf*, pp. 372, 431. Il semble qu'elle ait été employée déjà par Abû Sahl Su'lûkî, le maître de Sulamî, devant Nasrâbâdî, *La passion de Hallâj*, I, p. 576. Hallâj est pour Rûzbehân le soufi de l'union substantielle d'où sa désignation comme *Rahmân* et *Rahîm*, (*Mashrab* : 162). L'identification du Prophète avec la compatissance est répétée par le *'Abhar al-'âshiqîn* où Rûzbehân dit que Dieu en personne a revêtu la forme d'Adam sans qu'il y ait incarnation. On peut donc désigner le Prophète comme compatissance, voire Compatissant, au sens où c'est Dieu qui se révèle lui-même en lui, [*'Abhar* : 44, 164].

le Prophète lui-même. C'est dans la conjonction de l'essence scellée dans sa transcendance et de la compatissance accomplie dans la création que se réalise l'affirmation de l'unicité comme expérience spirituelle de la rencontre entre le divin et le créaturel. C'est en cela qu'elle peut être identifiée au Prophète et que si Rahmân désigne Allâh, Rahîm désigne l'homme investi de cet attribut [*Mashrab* : 54, 162, 317-319]. C'est à travers la forme corporelle qui parcourt le temps de la remontée au principe que la compatissance se manifeste. L'épreuve que l'homme est donc appelé à subir aux prises avec son âme et Iblîs est la réalisation de la compatissance par laquelle ce qui dans le corps appartient à la nature créaturelle est purifié pour devanir homogène à la réalité spirituelle et retrouver son unité perdue du fait de la création qui est division [*Mashrab* : 15 ss.].

L'audition spirituelle

La doctrine que Rûzbehân élabore au sujet des centres subtils, de l'opposition entre l'âme et l'esprit et des éléments intermédiaires qui les lient fonde aussi une conception très particulière du corps. Contrairement à certains courants mystiques, notamment en Asie Centrale, il se refuse à démoniser le corps dans lequel il voit au contraire, en vrai shîrazien, amoureux de la beauté naturelle, la preuve même de la théophanie, et non un simple signe de la perfection divine, à la manière des philosophes ou autres théologiens. Le corps participe pleinement du projet créateur. Il l'exprime dans des termes particulièrement clairs à de nombreuses reprises, et en particulier, ce qui est encore plus frappant, à propos des saints qui atteignent le degré le plus élevé. L'élite est donc constituée d'hommes que Dieu a créés muets et dans des corps d'argile, nous dit-il [*Éclosions* : § 93]. Le corps est à l'image de l'esprit, il porte en lui-même sa propre perfection spirituelle, et il est appelé à devenir homogène à son modèle. Le corps est créé à partir de la compatissance de Dieu. Il est donc tout à la fois le lieu privilégié de la théophanie, et l'amorce qui enflamme le cœur du mystique et le décoche vers la divinité de même qu'il est la forme dans laquelle

s'accomplit la quête spirituelle. Il ne s'agit pas d'échapper au corps, mais d'arracher celui-ci à l'immanence à laquelle il est réduit par l'accumulation des voiles qui s'interposent entre lui et l'esprit. C'est pourquoi la mystique est aussi très physique, comme la prière est une geste corporelle, une sorte de chorégraphie qui vise à spiritualiser le corps et à atteindre le seuil de la vision de Dieu par les yeux. Rûzbehân insiste sur ce point à de très nombreuses occasions. De même que l'ascension nocturne du Prophète fut physique, le maître peut s'élever dans le ciel physiquement et disparaître de la vue de ses novices, et la vision de Dieu se produit par les yeux du corps.

Ce rapport particulier au corps conduisait Rûzbehân à avoir des attitudes dont l'ambiguïté pouvait susciter l'hostilité et encourager les dénégateurs, ce qui n'est pas sans rappeler le cas d'un autre grand mystique iranien, Abû Sa'îd ibn Abî'l-Khayr. Il goûtait ainsi la beauté, la délicatesse, les beaux jeunes gens, les parfums, les fleurs. Un hiver, une fois, Rûzbehân était assis au milieu de ses disciples. Ils avaient décoré le couvent, l'avaient parfumé avec des plantes odoriférantes qui répandaient leur parfum, et tous les braseros étaient allumés. Rûzbehân avait placé ses jambes près d'un adolescent d'une grande beauté pour qu'il les lui masse. Or un groupe d'incrédules surprit ce spectacle et se rendit sur le champ chez l'émir. Là ils dénoncèrent les plaisirs de la vie que le maître s'offrait, l'accusant de fréquenter de beaux jeunes gens et de se complaire dans la contemplation de leurs visages. L'émir, entendant cela, ne voulut pas le croire et décida de se rendre en personne au couvent pour voir ce qu'il s'y passait. Et il leur promit de faire ce qu'ils voudraient si la conduite du maître déviait ainsi qu'ils l'avaient décrit. Il monta en cachette sur la terrasse du couvent et par une lucarne qui s'y trouvait regarda à l'intérieur. Or ce qu'il vit confirma le témoignage des plaignants. Il fut désappointé, mais le maître comprit ce qui se passait. Il enleva sa jambe d'où elle était posée, la plaça dans le feu du brasero et poussa un long cri. Il leva les yeux vers le plafond et dit : « Ô Turcoman ! Pour Rûzbehân être au milieu des flammes ou être près d'un adolescent imberbe et beau comme la lune, c'est tout un ! ». L'émir descendit rejoindre Rûzbehân, en larmes et implorant le pardon. Son aspiration en fut accrue et les incrédules se repentirent et se firent disciples du maître [*Rawh* : 221-222].

De tels traits de caractères permettent de mieux comprendre pourquoi Rûzbehân affectionnait tant l'audition ou concert spirituel [56], auquel il a d'ailleurs consacré un traité et un chapitre du *Traité de la sainteté*. Rûzbehân en donne une définition concise : « L'audition spirituelle est le représentant de Dieu, il donne à l'auditeur une bonne nouvelle par l'extase attendue » [*Sharh* : 634]. Les séances d'audition spirituelle étaient réputées avoir des effets très puissants. Une nuit, un de ses disciples, le juriste Irshâd al-dîn, se trouvait en sa compagnie dans un concert spirituel. Rûzbehân éprouva un tel état qu'il se mit à danser en tournant sur lui-même, et son disciple le suivit le visage baigné de larmes à cause de l'état qu'il éprouvait. Le lendemain alors qu'il préchait dans la grande mosquée on lui fit parvenir un mot lui reprochant d'avoir dansé avec Ruzbehân dans le concert spirituel. Il dit alors : « Ce que j'ai vu du maître Rûzbehân, si un ange rapproché en avait été témoin il se serait lui-même mis à danser » [*Tuhfa* : 34].

Les séances de concert donnaient aussi lieu à la danse qui était l'expression des états d'extase, et qui pouvait parfois provoquer l'opposition de personnes hostiles. Ainsi, une fois, un notable de Fasâ' qui dénigrait Rûzbehân se rendit au couvent. Or il se trouve que celui-ci fut pris par l'extase et se mit à danser en frappant des pieds par terre. Le notable dit aux autres : « Voyez ce menteur comme il pousse des cris et danse », et demanda au maître : « Rûzbehân qu'as-tu donc vu ? ». Rûzbehân lui répondit : « Parmi toutes les choses que j'ai vues, l'une est que tu vas quitter ce monde à l'instant ». Et l'incrédule s'effondra mort. La pratique de Rûzbehân ne l'empêchait pas cependant de mettre en garde contre ceux qui imitent ces comportements qui n'ont de valeur que dans l'extase. Dans l'un de ses traités il dit : « Une autre erreur est celle que commet un groupe d'hypocrites qui s'adonnent à la danse, à la récitation de poésies, à l'audition mystique, à frapper des mains et à lacérer leurs robes. Ils s'imaginent que lorsqu'ils ont acquis cela ils ont atteint l'état des saints. Prenez-garde ! On ne peut atteindre les stations spirituelles par ces mensonges » [*Ghalatât* : 99].

[56] Sur le concert spirituel ou *samâ'*, voir J. During, *Musique et extase*, Paris, Albin-Michel, 1988.

Ce n'est pas seulement les séances de concert spirituel, conçues pour cela, qui avaient de l'effet sur lui. Comme d'autres grands mystiques, Jalâl al-dîn Rûmî par exemple, la musique, même tout à fait profane, pouvait être l'occasion d'une extase. Une fois alors qu'il était sur la terrasse du couvent il entendit un groupe de jeunes gens passer dans la rue qui chantaient une chanson galante en s'accompagnant d'instruments de musique. Rûzbehân fut pris d'extase et se retrouva devant eux. Ils lachèrent leurs instruments, tombèrent à ses pieds et devinrent ses disciples [*Tuhfa* : 43 ; *Rawh* : 213]. Ce goût pour la musique apparaît encore plus nettement lorsque l'on suit les visions de Rûzbehân dans son *Dévoilement des secrets*, où Rûzbehân décrit à plusiseurs reprises comment il voit Dieu jouer du luth ou du tanbûr dans son couvent. On retrouve aussi cette prédilection pour le tanbûr, en particulier, dans le *Commentaire des paradoxes mystiques*. « Abû Bakr al-Tamastânî vit un jour un groupe de voleurs occupés à boire du vin et à jouer de leurs tanbûrs. Il approcha, s'assit et écouta le concert un moment. Or voici que les voleurs trouvèrent la bénédiction grâce à son instant d'extase et retournèrent tous à Dieu. Rûzbehân commenta ainsi : l'acte inconnu de ces amants est la révélation appaisante de l'esprit. Le rossignol qui ravit le cœur est de diverses sortes dans la règle de l'audition du tanbûr. Lorsqu'ils deviennent parfaits dans l'amour créaturel, ils entendent tout ce qui est venir de Dieu parce que l'oreille de leur nature leur est revenue par la douceur du discours de « *Ne suis-Je pas votre seigneur ?* ». L'union ne peut se produire que par la visite du bon discours » [*Sharh* : 330].

Ce passage n'est pas sans rappeler l'expérience de Rûzbehân avec les jeunes gens qu'il convertit par son extase. La musique, à travers l'extase qu'elle engendre chez un maître, ramène le cœur des musiciens à l'audition primordiale qui est le pacte conclu avec Dieu dans la prééternité. C'est que l'extase manifeste le pouvoir interne que recèle la musique, le fait qu'elle comporte, quelle qu'elle soit, une série de degrés qui se rapporte à l'origine de l'homme. Toute musique est dès lors en elle-même une ascension mystique. Il suffit qu'un maître en révèle l'échelle interne pour que sa capacité à émouvoir les cœurs les propulse jusqu'à leur source. La musique possède le pouvoir de transmuter les hommes, de les éveiller à leur

nature, en les plongeant directement dans l'intimité de Dieu, au cœur du mystère de la coïncidence. À la multiplicité des ententes correspond la descente du bon discours celui qui délecte les cœurs et les déleste de leur nuage.

L'effet de la musique vient de ce qu'elle est le mélange par excellence des éléments spirituels et des éléments physiques qui composent les êtres vivants qui y ont donc tous part. Cette dualité est ce qui en fait aussi l'ambivalence, et le danger. Elle est aussi particulièrement équivoque. Elle éveille l'esprit car ce qui fait la vie de l'esprit c'est l'audition spirituelle [*Traité* : § 101]. C'est ce qui explique le pouvoir vivifiant de la musique. D'un côté la musique appaise l'esprit, mais ce dont elle l'appaise c'est des poids de la condition humaine terrestre. Elle le libère du monde et lui confère une autre vie. En ce sens elle est essentiellement stimulante, elle fait vivre à travers les délices multiples qu'elle génère, et multiplie son désir de rejoindre Dieu. C'est tout le sens d'un passage du *Commentaire des paradoxes* dans lequel Rûzbehân décrit les effets thérapeutiques de la musique, qui rappellent l'aventure qui arriva à Najm al-dîn Kubrâ, qui malade fut guéri par une séance d'audition spirituelle auquel celui qui allait devenir son maître le contraignit. Rûzbehân rapporte qu'à Isfahân Abû 'Amrû ibn 'Uthmân al-Makkî alla rendre visite, un jour, à un jeune garçon tombé malade parce que ses parents lui interdisaient de le voir. Il était accompagné de chanteurs et il leur ordonna de lui chanter un poème. Quand ils eurent fini le jeune homme sortit du sommeil mit sa main dans celle du maître puis sortit. À ce moment l'extase s'était complètement emparée de lui. L'assistance demanda : D'où vient cette audition ? Il répondit : Lorsque l'audition vient de la station très proche, le malade trouve la guérison, et lorsqu'elle vient de la station la plus haute le corps sain tombe malade » [*Sharh* : 164].

La musique a un effet contradictoire. Les maîtres du soufisme le répètent systématiquement. Elle peut aussi bien engendrer la guérison que provoquer la maladie et la ruine. Bref, aucune musique n'est inoffensive. Elle fait souffrir ceux dont le cœur est mort, et stimule celui qui goûte le bonheur de la quête mystique, parce qu'elle met en mouvement les secrets qui gouvernent la réalité [*Traité* : § 102]. Cela implique que le préalable à l'audition

spirituelle est la discipline de la voie spirituelle, en particulier la lutte contre les concupiscences qui repose principalement sur le jeûne comme il avait coutume de la préconiser et de s'y astreindre lui-même. Il faut, en quelque sorte, diminuer l'incorporation de l'esprit pour être agi par l'audition et voir son corps retrouver une autre vie, un autre mouvement, la danse sous l'effet de l'extase, c'est-à-dire une autre corporéité homogène à la nature de l'esprit.

La musique est une véritable éducation comme Rûzbehân l'explicite en égrenant les étapes qu'il faut franchir pour en atteindre le sens. Chaque pélerin de la voie écoute suivant son aspiration propre. La description que donne Rûzbehân de la spécificité de l'audition propre à chaque degré atteint est étrange. Ainsi l'aspirant à l'amour écoute privé d'âme, ceux qu'animent le désir sont privés d'intelligence, et ainsi de suite jusqu'aux gens de l'intimité qui sont privés d'esprit [*Traité* : 104]. On comprend à travers cette étrangeté que l'audition est conditionnée par l'absence. Il faut être privé d'intelligence pour accéder aux débuts de l'audition, privé de cœur plus tard, etc. En somme la musique est un art de l'absence, une éducation à la privation et au renoncement, c'est en cela véritablement que l'audition dans laquelle l'auditeur et le musicien ne font plus qu'un est une ascèse. Le but en est de parvenir à se dépouiller de soi afin de laisser retentir le discours de Dieu dans sa solitude. L'art de la musique est de projeter l'auditeur au-delà de l'audible, au-delà de sa présence, voire au-delà de la présence elle-même. C'est pourquoi, nous dit Rûzbehân, l'audition est stupeur sur stupeur, audition de l'au-delà de l'audition. C'est l'art de laisser advenir le silence qui demeure au cœur même de l'audible, faire jaillir la mort au cœur du pur écoulement temporel qu'est l'existence, ce discours sans fin.

Seule la musique possède ce pouvoir. Elle est la voie même des amants, et par elle on obtient ce qu'aucun culte ne saurait conférer. Mais elle n'aboutit qu'à l'absence d'audition, car le son est distance et la parole qui se tient en réserve est proximité. On se trouve ainsi au cœur même de la coïncidence, ce paradoxe qui fait éprouver Dieu par la créature au sein même de sa temporalité, lorsque celle-ci orientant son temps vers ce qui intime le silence à son être fait jaillir l'au-delà de l'être, et se laisse investir par les attributs divins. Comme il a déjà été remarqué à propos de l'expé-

rience de l'affirmation de l'unicité, l'audition spirituelle est la réalisation de la coïncidence du créaturel réinvesti du reflet divin et de Dieu. C'est pourquoi l'audition est la répétition du pacte primordial, le retour de la créature à son origine afin d'accéder à la répétition incessante de l'acte créateur. Dieu fait du mystique son familier en le rendant étranger à lui-même, et ce faisant « rend la vie à son esprit par l'équivocité » [*Traité* : 110]. Se joue dans l'audition l'actualisation et la justification de la volonté créatrice qui est l'affirmation de l'unicité par laquelle l'unicité divine se multiplie par l'existence absente à elle-même de son témoin.

C'est ce que montre Rûzbehân ainsi : « Dieu a élu des dignitaires des êtres cachés lorsqu'Il a fait fermenté leur argile avec la pureté de la conjonction de l'attribut. Il a choisi leurs esprits lorsqu'ils les a fait surgir du lieu caché par la révélation de l'essence. Ils les a tous emplis d'amour pour Sa beauté et Sa majesté entre la lumière de l'essence et la lumière des attributs. La preuve s'en trouve dans Sa parole prééternelle sur le premier de la nature primordiale de l'existence, la source des raretés extraordinaires des réalités cachées, son pur Adam « *J'ai créé de Mes mains* » [*Cor.*, XXXVIII=75] et « *J'ai insufflé en lui de Mon esprit* » [*Cor.*, XV=29]. Les corps furent attendris par l'émanation des attributs, les esprits furent épris d'amour par l'émanation de l'essence, et les corps furent unis aux esprits. Leurs ententes inclinèrent à écouter les voix des rossignols du discours dans la contemplation du monde caché et écoutèrent par la détermination de l'amour créaturel le discours privilégié lors de la tournée des beautés en fleur s'élevant dans les stations : « *Ne suis-Je donc pas votre seigneur ?* » [*Cor.*, VII=172] et ils en jouirent dans la première séparation de la lumière de la nature primordiale à partir du briquet de la puissance pour l'éternité de l'éternité sans fin par la détermination de la pérennité. Tout témoin en qui reste la douceur du discours de la prééternité dans ce monde, à l'audition de toute belle voix, à la vision de la contemplation de toute belle et gracieuse personne et à la perception de toute odeur agréable, entend, par la détermination de la primauté, de tout ce qui émane de l'opération de Dieu un intermédiaire entre l'attribut et l'essence, comme s'il entendait à partir de Dieu et par Dieu. Tout atome de l'être créé est pour lui une langue privilégiée qui lui parle par le verbe prééternel

et qui le ravit à sa propre existence pour le conduire à la surexistence de Dieu par la détermination de l'annihilation de soi » [*Mashrab* : 85].

L'audition rend paradoxalement le mystique à lui-même en l'anéantissant à sa propre présence. Elle le reconduit à sa première entente, celle par laquelle il a confirmé l'orientation de son existence et a reçu la vie en échange. Il est donc convié à renouveler ce pacte et à atteindre ainsi une entente universelle où toutes les choses deviennent l'écho de la voix divine. « Lorsque Dieu a revêtu son ouie de la lumière de Son ouie il entend le verbe de Dieu par l'ouie de Dieu dans l'ensemble des stations, et il comprend par cela toutes les voix de ce qui existe, comme Il l'a dit de Sulaymân : « *On nous a enseigné le langage des oiseaux* » [*Cor.*, XXVII=16] » [*Mashrab* : 216]. Il devient l'oreille divine et l'existence entière devient musique, comme l'indiquait Rûzbehân affirmant à la fin de sa vie lorsqu'on lui demandait pourquoi il avait abandonné les séances de concert spirituel que dorénavant la musique était en lui-même. À cette audition est associée la vision. Si la contemplation est la vision du cœur, elle est vision de l'esprit dans l'audition pure. Dans l'extase il y a accumulation de visions, d'états et de stations, de sorte qu'au paroxisme de l'audition le regard se confond avec la vision. Alors la dualité est abolie nous dit Rûzbehân, l'apparent devient le caché et le caché l'apparent et il voit l'existence dans tout ce qui existe [*Sharh* : 214]. L'audition conduit donc la vision à sa réalisation par laquelle c'est l'ensemble de l'existence qui se trouve embrassée par le regard du mystique qui se confond avec elle. Ce n'est pas qu'il perçoive Dieu être l'existence. Il perçoit l'existence être lui-même par l'entente du discours de la volonté créatrice dans l'audition spirituelle.

Rûzbehân résume particulièrement bien le lien qui unit l'audition spirituelle à la sainteté dans ce passage du *Mashrab al-arwâh* :

« Lorsque le mystique a atteint l'amour increé, le désir, l'amour créaturel la connaissance mystique, l'affirmation de l'unicité, qu'il est devenu spirituel, angélique, sanctifié, il entend à partir de Dieu, voit les choses par l'intermédaire de Dieu et voit Dieu en elles, si bien qu'augmente son désir pour Dieu et pour Sa rencontre. Lorsqu'il entend les hautbois sans qu'il l'ait voulu il entend par eux le discours de Dieu, et celui-ci excite son cœur en le déterminant au désir de lui. Ne vois-tu pas comme Dieu a dit : « *Dieu nous a fait*

don de la parole, Lui qui a fait don de la parole à toute chose » [*Cor.*, XLI=21]. Le commandeur des croyants 'Alî entendit le son des cloches en pays romain et il dit à quelques-uns de ses intimes : « Ne vois-tu pas qu'elle est parfaite ? et Dieu est le plus savant ! Apprends ce que dit la cloche. Dieu et Son envoyé ont affirmé – et l'héritier de Son envoyé est plus savant – qu'elle dit : Le monde d'ici-bas est voué à la destruction » [*Mashrab* : 276].

L'ITINÉRAIRE DES ESPRITS

ou

Livre de la lampe qui dévoile la naissance des esprits

I
Première section

À lui nous demandons assistance

Au nom de Dieu le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux

– Grâce soit rendue à Dieu qui a extrait les esprits des mystiques du secret du néant, leur a fait parcourir l'esplanade de la prééternité, les a revêtus de l'armure de la providence, les a ceints de la couronne de la satiété, leur a éclairé l'orient de la vision spirituelle, leur a ouvert les trésors de l'évidence, leur a fait voir la majesté de Sa face depuis la lucarne de la surexistence, et les a purifiés d'une pureté simple. Que Dieu bénisse notre prince Muhammad, le meilleur des prophètes, sa famille et ses compagnons, les meilleurs serviteurs très révérencieux.

1- Quant au propos : certains de mes frères m'ont demandé que j'expose quelque enseignement concernant la naissance des esprits. J'en ai parlé autant qu'il me l'a été permis, et que ce que Dieu a ouvert à mon cœur par le dévoilement pour ce qui est de sa description et de sa qualité. Ce qui est allé droit au but provient de la guidance excellente de Dieu, de Son inspiration, et de Sa bonne

direction. Quant à ce en quoi je me suis trompé ce n'est qu'invention émanant de l'âme, et j'en demande pardon à Dieu le Très-Haut. Les allusions subtiles que j'ai pu indiquer sont les riches broderies de la science de la vérité, et les redondances des raretés issues du dévoilement.

2- J'affirme, et je demande assistance à Dieu le Très-Haut [que] lorsqu'Il S'éleva – que Sa majesté soit exaltée – depuis l'orient de la prééternité, et qu'Il Se dévoila au néant par Sa science, Il ne vit rien d'autre que Lui-même. Il s'émerveilla à la vue de Sa beauté, et Il éloigna Ses attributs les uns des autres. Il donna forme à Ses amants, jusqu'à ce qu'ils jouissent d'être unis à Lui, et qu'ils se réjouissent de Sa surexistence. De par Sa volonté créatrice, Il désira créer les esprits de Ses prophètes et de Ses amis, ainsi qu'Il l'a dit – que Son nom soit magnifié – « *J'étais un trésor caché et j'ai aspiré à être connu* ». Il puisa dans la mer du *kâf* et du *nûn*. Il répandit [ce qu'il avait puisé] dans le chaudron de la puissance divine, et Il alluma dessous le feu de l'amour incréé (*mahabba*). Alors la crème de la réalité phénoménale s'enflamma et [y] fut précipitée. Elle devint si pure qu'elle se mit à briller d'elle-même. Il l'illumina d'une lumière issue de Sa lumière, ainsi qu'Il l'a dit – que Son nom soit exalté – « *Quand bien même nul feu ne l'effleurerait, lumière sur lumière* » [*Cor :* XXIV=36]. Et il plaça cette clarté au repos au sein des lumières de la réalité prééternelle et de la pureté perpétuelle.

3- Il [l']accomplit par Sa condition seigneuriale et Il [l']étendit pour la servitude qui lui est due. Il [le] décocha au milieu du libre espace de Sa magnificence. Il fit ruisseler sur lui de la mer de Sa superbe. Par les façons qui appartiennent à Sa générosité Il le transforma en boules de pâte pétries. Puis, par après, Il les fit fermenter le temps que dure l'aurore de Sa clarté. Puis Il le créa avec Sa nature, et le suscita avec Sa beauté ainsi qu'il l'a dit – les bénédictions du Très Miséricordieux soient sur lui – « *Dieu le Très Haut a créé Adam à Son image* » [57], puis « *Il insuffla en lui de Son esprit* » [*Cor.* : XXXII=9] ; il se dressa avec Sa permission et il proclama la trans-

[57] Concordances et indices de la tradition musulmane, II, p. 71.

cendance de Dieu par l'affirmation de Sa transcendance. Puis Il dit « *Ensuite Nous l'avons suscité par une seconde création, béni soit Dieu l'excellent créateur* » [*Cor.* : XXIII=14]. Il le purifia dans la source de la Sainteté. Il lui fit revêtir les manteaux [58] de l'intimité. Il l'orna avec la parure de l'amitié. Il enduisit ses yeux du fard de la pureté. Il lui fit ceindre son front de la couronne de la fin. Il lui fit enfourcher la noble monture de la guidance, et l'emporta dans son ascension nocturne de l'extrême commencement des réalités phénoménales jusqu'à l'œil de la vision spirituelle. Il le fit alors pénétrer dans le voile de la proximité de la proximité, et le gratifia des subtilités de l'amour (*hubb*). Il lui accorda de Le voir par Lui-même, et l'arracha de sa racine. Puis Il lui fit don de la surexistence, après cette annihilation de soi. Alors, Il lui adressa la parole et dit de Son discours excellent : « Qui suis-je ? ». Il répondit « *Tu es tel que Tu T'es loué Toi-même* ». Puis Il l'emporta de l'étape spirituelle de la contemplation jusqu'aux patries d'élection du dévoilement. Il exposa à sa vue Ses attributs dissimulés sous un vêtement, jusqu'à ce qu'il se réalise dans la connaissance mystique, et qu'il se raffermisse dans l'amour incréé. Puis Il le saisit de la main de la compassion et le fit asseoir auprès de Lui sur le tapis déployé de la distinction. Alors Il lui versa à boire du vin de la familiarité dans la coupe de la grâce. Il le plongea dans l'ivresse que suscite la vérité de la beauté, et le fit disparaître dans l'union la plus belle. Un vent d'est se levant des profondeurs de la surexistence se souleva contre lui, et l'arracha du déclin dans l'annihilation. Alors il se trouva existant entre l'essence divine et les attributs, et il s'échappa de l'étroitesse des déterminations formelles.

5 - Puis il franchit la distance séparant l'imminent du sublime, et lui fut dévoilée la vérité de la vérité. Dieu lui fit une révélation et demanda : « Qui es-tu ? » Il répondit : « Toi ». Les assauts de la

[58] Selon Najm al-dîn Kubrâ (1146-1221), l'archange Gabriel aurait apporté un mouton à Adam et Eve. Celle-ci aurait tissé sa laine pour qu'ils s'en revêtent. Ils auraient donc été les premiers à porter la *khirqa*, le manteau de laine des soufis dont il précise plus loin que Moïse, Jean, Zacharie et Muhammad en auraient hérité, *Âdâb al-sûfiyya*, p. 28. Gabriel aurait apporté à Abraham du paradis le plus élevé le manteau même que Joseph portait et dont le parfum serait parvenu à Jacob par le vent du nord, assimilé ici au *nafas al-Rahmân*, le souffle du Compatissant, [*Sharh* : 339, 382].

sainteté apparurent du haut des montagnes de la Munificence, et les abîmes profonds de la divinité l'entourèrent. Alors, Il fut arraché jusqu'en ses racines de l'étape de l'unité, et il fut dispersé dans l'atmosphère de l'ipséité divine. Il le ramena à la vie [59] [en lui insufflant] Sa vie, et Il lui fit hériter de la vénération avec humilité et modestie au sein de la perfection de Sa perfection. Puis Il l'envoya jusqu'à la désolation de l'éternel primordial, et Il le précipita dans la stupéfaction dans la primauté de la primauté. Il erra, éperdu, dans le désert du monde de majesté, s'égarant dans la vallée de la terreur, tenaillé par la soif dans les océans de la compassion. Et, passé cela, Il le mena, en le poussant à l'aide de la cravache de la jalousie divine [ms. AS = de la voix de la Magnificence], d'une force suprême, jusque dans les déserts stériles de l'éternité et les déserts arides de la pérennité.

6 - Il ne pouvait voir ce qu'il recherchait, ni découvrir ce dont il percevait bien l'absence ; la douleur le rendit fou et il se lamenta du manque de la découverte. Il l'accueillit après le désespoir. Il le libéra de l'entrave de l'analogie [60], et dit : « Jusqu'où va ton aspiration ? » Il répondit « Serviteur de l'aspirant ». Il le fit s'envoler hors de la cage des formes seigneuriales jusqu'aux jardins de la solitude divine. Il vit beauté

[59] Pour Rûzbehân, « Dieu se manifeste du sein de Sa vie éternelle à l'esprit du mystique, et, lorsqu'il a atteint la perfection dans l'amour créaturel et dans l'amour increé, il vit par elle pour l'éternité », [*Mashrab* : 146]. 'Ayn al-Qudât Hamadânî va plus loin, citant le mot de Uways Qaranî qui commente le verset « *et Il inspira à Son serviteur ce qu'Il inspira* » : « lorsque la condition de servitude est achevée pour le serviteur, sa vie est comme celle de Dieu le Très-Haut » et le mot de Abû'l-Hasan al-Kharaqânî (962-1034) : « Je suis plus jeune que Dieu de deux années » précisant qu' « un jour de ton Seigneur est comme mille ans de ce que l'on compte », et il relève que celui qui atteint la source de vie est alors revêtu d'un voile vert, *Tamhîdât*, pp. 129, 304.

[60] L'analogie par laquelle on évalue représente à la fois un principe de comparaison analogique et un guide dans l'acquisition des états mystiques. Dieu doit donc défaire le mystique de la raison qui est conduite à la folie par le retrait de Dieu sous l'effet de Sa jalousie, qui ne peut supporter une quelconque comparaison ou mesure. L'errance, l'exil sont ainsi la conséquence de l'affirmation de l'unicité, et donc la condition de sa réalisation ; d'où le fameux *hadîth* : « *l'Islam a commencé exilé, et retournera à l'exil tel qu'à son début* », [*Mashrab* : 36, 144]. Cet exil exclut le mystique, cette « lampe de la connaissance mystique », des *'ulamâ'* et des gens de l'apparence, lesquels « ne peuvent se figurer le goût du monde caché par le mystère ».

sur beauté, majesté sur majesté, éclat sur éclat, perfection sur perfection. Il dit : « Ô mon prince ! Je T'ai cherché à l'orient de la surexistence et à l'occident de l'annihilation. J'ai voyagé dans la primauté, et j'ai gravité dans l'extrémité. Mais je ne pouvais Te découvrir tant que je ne m'étais pas séparé de Toi pour aller vers Toi ». Il répondit : « *Tu ne Me verras pas* [*Cor.*, VII=143] autrement que dans la source de l'effacement et la stabilisation de la sobriété ».

7 - Puis Il dirigea Son regard – que soit exaltée Sa majesté –vers lui par l'œil de la totalité [61], et il devint une essence que n'altèrent ni la venue de la douceur, ni le passage de la violence. Il le fit graviter dans la sphère céleste de la munificence, et les étoiles de la puissance fondirent sur lui depuis les cieux de l'immutabilité. Il fut pris de folie sous l'effet des gloires de la divinité dans le cercle de la condition seigneuriale, et il vit les calamités de la puissance émanant des réalités de la force. Puis Dieu lui ouvrit les portes des trésors des sciences du monde

[61] L'union substantielle (*'ayn al-jam'*) succède à la dispersion de soi car elle rassemble ce qui a été parcellisé, le particulier, dans une substance unique. Il devient ainsi une pure essence en soi. La dispersion est le contraire de l'union : « la dispersion, c'est l'être existencié, la dispersion c'est le souci que l'on porte aux phénomènes » ; « l'union substantielle, c'est la vision essentielle de la prééternité, pure de non-être. L'union substantielle, c'est que Dieu rassemble Ses mystères dans le cœur du gnostique sous un vêtement de lumière ». La présence des mystères divins dans le cœur est donc un phénomène lumineux, et la clef de ce photisme repose dans l'équivocité. L'union substantielle est vision de Dieu par Dieu mais sous le régime du vêtement de lumière ; et celle-ci est incontournable car elle renvoie à la distance essentielle et maintenue entre le seigneur et son adorateur. L'équivocité est, là aussi, la condition même de cette relation et le secret des sites respectifs de l'amant et de l'aimé. La contradiction est ainsi élevée à un plan ontologique où elle n'est plus l'insupportable marque de l'erreur, mais au contraire le cœur même de toute relation vraie à Dieu, la vérité de notre être, [*Sharh* : 563-564, 628]. Comparer Suhrawardî, pour qui les deux choses sont inséparables, citant Junayd : « Etre proche de l'extase, c'est l'union substantielle, sa disparition dans l'humain c'est la séparation. [...] Ils sont rassemblés dans la connaissance mystique, et dispersés dans les états spirituels », et citant al-Wâsitî : « Lorsque tu portes ton regard sur toi-même, tu es dispersé, lorsque c'est vers Ton seigneur tu es rassemblé, lorsque tu demeures par la grâce d'un autre que toi-même tu es annihilé, et là il n y a plus ni dispersion ni union » ; enfin il conclut : « la dispersion est condition créaturelle, l'union substantielle est l'unification [...], voir les opérations théophaniques est dispersion, voir les attributs est union, et voir l'essence divine est union sur union », *'Awârif al-ma'ârif*, pp. 524-525. Voir aussi la sentence de Sarrâj sur dispersion et union, *Junayd, Enseignement spirituel*, p. 194.

caché. Il le fit sortir des ténèbres du doute et Il le fit pénétrer dans le livre de la science qui englobe tout. Il dévoila la tablette préservée qui appartient à l'impénétrabilité. Il vit alors vision évidente, et évidence en vision. Il lut à haute voix sur la première ligne tracée dans le mince parchemin déroulé en ordre dispersé l'univers du mystère. Or, « *Il ne fait accéder personne à Son mystère si ce n'est un envoyé dont Il est satisfait* » [*Cor.* : LXXII=26-27]. Il découvrit un océan de lumière qui s'écoulait du *kâf* de l'être (*kân*). Il demanda ce que c'était. Il répondit – qu'Il soit loué et exalté – : « Ce sont les étapes de la source de vie. Quiconque en boit une gorgée est délivré des « *ivresses du trépas* » [*Cor.*, L=19]. Il entendit les voix des gouttes de l'inspiration descendre de l'océan des attributs magnifiques, et il cueillit les purs joyaux des symboles mystiques de la vague déferlante des trésors. Puis il voyagea dans l'aspiration. Il ne pouvait voir la limite de la fin. Il tournoya, se métamorphosant encore et encore [62], dans les vergers de la providence, lesquels ne peuvent être décrits dans le récit. Des lumières brillèrent de l'horizon de l'essence divine, et illuminèrent le miroir des attributs. Il demanda : « Qu'est-ce que ceci ô seigneur ? ». Il répondit : « Un œil qui regarde bienveillant, affranchi du où ». Puis parurent les scintillements des consciences secrètes à l'écoute des mouvements des idées émergeant d'un matin sans fin et les broderies des parures divines ; il demanda : « Ô mon maître! Qu'est-ce que ceci ? ». Il répondit : « Entente sans instrument et attribut sans ressemblance » [63].

[62] La métamorphose de l'esprit c'est que Dieu lui confère des ailes : « Dieu, le Très-Haut, a créé les esprits purs au sein d'un espace issu des lumières de la puissance. Il les a revêtus des ailes de la connaissance mystique, et leur a fait prendre leur envol par le vent du nord de l'amour, du monde de la prééternité vers les échelles de l'éternité. Il les fit tournoyer dans l'éclat des attributs et les gloires de l'essence, et chaque instant ils sont l'objet d'une métamorphose dans la contemplation de l'éternel et de l'éternité [...]. La métamorphose appartient aux cœurs qui demeurent dans l'univers des choses cachées », [*Mashrab* : 240].

[63] On peut identifier la vision des parures divines à celle de l'attention qui suit celle des voiles de la puissance [*Mashrab* : 255]. Rûzbehân veut dire ici qu'il y a une entente des idées qui ne nécessite pas de rapport de cause à effet qui n'est donc pas médiatisée par un instrument, et de même il y a un attribut qui ne décrit pas l'essence par ressemblance mais par l'abstraction, en sorte que l'on peut percevoir l'essence divine dans son attribut, sans recourir à une comparaison. Ainsi est réalisée l'union de l'essence et de ses attributs non pas de façon figurée mais réellement [*Mashrab* : 4]. On peut aussi rapprocher cette étape de celle de la vision de la majesté

8 - Puis il vit les suprématies de Sa fureur, et le pouvoir de Sa domination. Il demanda ce qu'il en était en ces termes : « Que sont ces deux attributs prééternels, les deux voies claires qui me sont destinées ? ». Puis il vit les bienfaits attachés aux grâces, et les arrêts dans les faveurs accordées [par Dieu], et il s'enquit de cela. Il répondit en ces termes : « Mes deux mains ouvertes pour M'accorder Mes faveurs » [64]. Puis il vit surexistence et sagesse, ainsi que la voie de Son arrêt et de Son destin. Il demanda : « Qu'est-ce que ceci, ô Seigneur ? ». Il répondit : « Voici mes doigts rendant leur sentence dans Ma cour » [65]. Il vit, ensuite, surexistence sur surexistence, et grandeur sur grandeur. Il chercha à comprendre cela, alors Il dit : « Voici Ma généreuse face » [66]. Puis il vit les vagues de l'océan de l'ordre et les raretés de l'ordre. Il voulut connaître cela. Il répondit : « Ceci est Ma venue sur Ma création, et Mon secret qui demeure dans Ma création ». Puis il vit les merveilles de la générosité dans les bienfaits accordés aux moments difficiles, les diverses sortes

dans laquelle la vision s'opère en Dieu et par Dieu, vision de « la majesté de l'essence (abstraction) et de la beauté des attributs (comparaison) sans lieu, temps, forme, apparence extérieure, équivocité, forme imaginale, doute, ni analogie ». Cette vision « ne se produit par aucun instrument extérieur à Dieu, et il demeure dans la contemplation autant que Dieu le veut, tantôt dans l'extinction de soi, tantôt dans la surexistence », [*Mashrab* : 256].

[64] « La main est au nombre des attributs d'essence les plus élevés [...] c'est la source primordiale de la puissance divine. Lorsqu'elle se manifeste au cœur, il est doté de Sa puissance » [*Mashrab* : 269-270]. Tout ce passage concerne la contemplation de la puissance divine qui existencie les possibles en conformité avec son arrêt, et ainsi ordonne la création, *Rûzbihân-nâma*, p. 263.

[65] « Les lumières du secret des décrets se dévoilent à la conscience secrète des purifiés par la détermination de la théophanie. Il ne peut y avoir là de perception de sa réalité, car c'est le lieu de la jalousie divine. C'est pour cela qu'Adam fut exilé du paradis après avoir mangé le fruit de l'arbre du décret. Le Prophète a dit : « *Le décret est un secret d'entre les secrets que n'atteignent ni l'ange très proche, ni le prophète envoyé* ». Le mystique a dit : « Le décret est le secret de l'essence. Nul autre ne connaît le secret de l'essence que celui qui connaît la vérité de l'essence, et la science de la vérité de l'essence est interdite à la réalité phénoménale », [*Mashrab* : 269].

[66] Les caractéristiques de la face divine sont beauté et majesté dont le sens est « munificence de Son essence, et royauté de Sa superbe », sa manifestation dépouillée de tout ce qui n'est pas elle provoque l'amour et constitue la station louée, celle du Prophète. « Le mystique a dit : « Son essence et tous Ses attributs sont visage. Lorsque Sa théophanie provient de Son essence, elle provient de Sa face », [*Mashrab* : 270].

de dons que l'on acquiert tels le torrent qui déverse son eau, et les mets de la félicité rassemblés sur le plateau de la providence. Il demanda : « Ô Seigneur ! qu'est-ce que ceci ? ». Il répondit : « Voici l'un d'entre Mes mets que Je fais descendre, et l'une de Mes manifestations. » [67].

9- Lorsqu'il se fut établi fermement dans la stabilisation de l'être, et qu'il eut échappé à l'agitation propre à la coloration des états, la langue de sa conscience secrète énonça la vérité et les spécificités de la glorification de Dieu. Puis il dirigea son regard vers le ciel de l'esseulement. Il [y] vit le croissant de lune de l'unification. Il s'illumina à la lumière de la réalisation spirituelle, et se sauva des dominations de l'obstruction. Alors il fut anéanti dans l'annihilation de l'annihilation, et fut existant dans la surexistence de la surexistence. Il demanda : « Ô Maître du décret, qu'est ce que ceci ? ». Il répondit : « Ceci est l'étape de l'affirmation de l'unicité ». Puis il descendit du lotus [*Cor.*, LIII=14, 16] de la munificence jusqu'au jardin luxuriant de la connaissance mystique. Il atteignit alors la fleur pure de la sagesse et s'assit sur les coussins de la proximité. Il se reposa sur la pierre de l'union. Il fendit les foudres du désir parfait. Il demanda les vérités de l'immersion absolue, et il rechercha d'autres visions encore en supplément. Il s'adressa alors à lui par le mystère de Son mystère et dit : « L'impuissance à [Me] voir c'est [Me] voir » [68]. Puis il avança de la voie de la réclamation jusqu'à

[67] Il ne faut pas comprendre le terme *hulûl* employé ici par Rûzbehân au sens d'incarnation, celle-ci étant interdite, et suspecte. Au plan où se situe la vision de Dieu ici, il s'agit de la présence réelle de Dieu consommée par la création. Comparer l'analyse d'ibn 'Arabî de la philoxénie d'Abraham telle que la rapporte H. Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'ibn 'Arabî*, pp. 55, 105-106, et surtout pp. 242-243. Mais dans la philoxénie d'Abraham [*Cor.*, XI=72-73] le repas est servi par des anges, une triade selon ibn 'Arabî. Comparer pour la pertinence du terme *hulûl* employé par Rûzbehân pour désigner cette nourriture, le commentaire de Qâshânî : « Dieu est la nourriture de la création, car c'est Lui qui prolonge la création en lui conférant existence et vie, tout comme la nourriture entretient le corps qui se nourrit de sa vie. [...] Nourrir ne va pas seulement de Dieu à la création, cela va aussi de la création à Dieu. En effet la création nourrit Dieu en manifestant les perfections de Ses noms et de Ses attributs qui ne pourraient être découverts si la création n'existait pas », *Fusûs al-hikam*, II, 191 ; voir aussi 'Ayn al-Qudât, *Tamhîdât*, p. 261.

[68] Propos du premier calife, Abû Bakr Siddîq, mis ici dans la bouche de Dieu lui-même s'adressant au mystique. Ceci renvoie à la station de la *siddîqiyya* qui est la plus élevée dans la mystique pour Rûzbehân qui suit en cela Wâsitî. Voir aussi Sarrâj, *Kitâb al-luma' fî'l-tasawwuf*, pp. 72, 121-122.

l'ascension [qui mène à] la contemplation. Il éprouva du plaisir à écouter le discours de l'amant et il s'envola sous l'effet de la majesté de l'aimé.

10 - Lorsqu'il vit ce qu'il vit il fut transporté d'amour pour Sa beauté, pétri d'affection pour Sa douceur, plongé dans le silence par Sa puissance, doué d'énonciation par l'éclat de Ses attributs, pleurant de L'avoir perdu, et riant de L'avoir trouvé. Dieu lui versa alors à boire du doux souffle de l'amour. Il le fit disparaître dans la vallée du désir. Il le plaça en immersion dans l'océan des larmes et condamné à demeurer dans les chaînes des ravissements. Il le déposa dans la catapulte de la séparation et le projeta dans le feu des désirs. Alors le feu de la séparation consuma l'aile de la concentration visionnaire [ms. AS = Le feu de la séparation le consuma et l'aile de la concentration visionnaire prit son envol]. Il lui fit voir l'exubérance de l'amour. Il le laissa paître librement dans les jardins de l'amour. Il le combla du souffle de l'affection, et le délivra de la vision de la souffrance. Puis il fit ruisseler sur lui la pluie abondante de l'amour, et Il le fit voyager dans les vergers de la proximité. La joie qu'il éprouvait [à voir] le narcisse de la tendresse n'en finissait pas, non plus que l'ivresse qu'il ressentait [à boire] le vin de la proximité. Puis les étendards de la crainte apparurent venus des hauteurs de la révérence. Il se rendit sur les esplanades de la stupéfaction et il chuta sous la violence de l'attaque de la jalousie divine. Alors il fut pris de dégoût pour la circumambulation [douceur : ms. AS], et s'enfuit loin de la violence de la peur. La protection de l'espoir vint à lui. Il le préserva de l'immensité [inclination : ms. AS] de la peine. Il le fit pénétrer dans la demeure de la pureté et lui fit partager l'intimité de la fiancée de la surexistence.

11- Il lui fit l'annonce comme un héraut, en ces termes : « *Qui y pénètre est sauvegardé (âmin)* » [*Cor.*, III=97]. Puis il vit le jardin du probe [69] dans lequel s'écoulent les fleuves de la certitude. Il

[69] *Al-Amîn* est un des surnoms du prophète qui lui fut donné avant même que ne lui fut révélée sa mission, en témoignage de sa probité exceptionnelle en affaires.

but une gorgée au fleuve de la science certaine, et il médita sur les versets. Il but une gorgée au fleuve de la certitude visionnaire et il se remémora les dévoilements. Il but une gorgée au fleuve de la certitude substantielle et il réfléchit sur ce qu'il avait vu de ses propres yeux. Puis il pénétra dans le jardin de la révélation intérieure, et il s'assit sur la rive du fleuve de la paix intérieure. Il but du pur liquide de la foi et il jouit de la paix que procure la pureté de la claire évidence ainsi qu'Il – qu'Il soit loué et exalté – l'a dit : « *Et son cœur est pacifié par la foi* » [*Cor.* : XVI=106]. Puis il but un peu de l'eau suave des versets, et il jouit de la paix au milieu des ambiguïtés [70], ainsi que l'a dit al-Khalîl [Abraham] – sur lui le salut : « *Seigneur, montre-moi comment Tu ressuscites les morts ! – Il répondit – que sa majesté soit exaltée : Ne crois-tu donc pas ? – Il dit : Certes ! Mais mon cœur ne trouve pas la paix.* » [*Cor.* : II=260]. Puis il but du vin de Salsabîl qui procure l'invocation et il jouit de la paix dans la vérité de l'invocation [ms. T = la méditiation], comme Dieu le Très-Haut l'a dit : « *N'est-ce pas par l'invocation de Dieu que les cœurs trouvent la paix ?* » [*Cor.* : XIII=28].

12 - Puis il se reposa dans la Ka'aba de l'intimité et se familiarisa avec la vérité de la sainteté. Il fendit la fine robe rouge de la pudeur et il se réjouit de l'excellente rencontre. Il tourna [autour de la Ka'aba] en compagnie des petits groupes d'hommes de la sainteté. Il respira les parfums de l'amour. Dieu le protégea de l'éloignement comme le fait

Ailleurs Rûzbehân parle de la station du probe : « La station sauvegardée c'est être dans l'intimité de la chambre nuptiale où l'on contemple la beauté divine et dans l'intimité de la pierre de l'union. Là, le saint est préservé des pensées conscientes et des chemins de l'épreuve. Dieu le Très-Haut a dit : « *Les croyants sont certes dans une station sauvegardée* » [*Cor.*, LI=44]. Le sage a dit : "La station sauvegardée est la station de l'union sans scission" », [*Mashrab* : 252].

[70] Rûzbehân indique à propos de la révélation intérieure (*sakîna*) que les versets dont il est question sont ceux qui sont descendus sur le Prophète : « L'oiseau qui quête la paix apparaît venu des jardins de la beauté, se pose sur les branches de la rose de l'invocation qui pousse dans le jardin du cœur. Le rossignol de la révélation intérieure chante le verset issu de la mine originelle du monde caché qui est descendu sur le maître de cette échéance où Il lui fit l'annonce », [*Mashrab* : 41]. Les ambiguïtés c'est « l'apparition des lumières des attributs dans l'amour de l'amant de sorte qu'il ne puisse distinguer l'opération théophanique de l'attribut ». Le *hadîth* de l'amour : « *J'ai vu mon seigneur sous la plus belle des formes* » en est l'exemple même pour Rûzbehân, [*Mashrab* : 175].

un père et dit : « *Et Nous sommes plus proche de lui que sa veine jugulaire.* » [*Cor.* : L=16]. Puis il voyagea dans le défilé de la contraction. Il arracha le pacte de l'amour de la main de la dissolution et il fut pris de stupeur entre l'union et la séparation. Le chemin qui mène à la surexistence s'effaça pour lui, et se confondit avec la voie de l'annihilation. Alors la fiancée de l'instant le rejoignit. Elle l'enivra avec le vin de la dilatation. Elle dévoila le visage de la surexistence [rencontre : ms. AS] et le fit sortir de la vision de l'annihilation.

13 - Puis il erra éperdu d'amour dans le cercle de l'ipséité divine et plongea dans les retenues d'eau de la sublimité. Chaque fois qu'il réclama de sortir de l'océan de la divinité, les ressacs [obscurités : ms. T] de la sainteté l'y plongèrent à nouveau. Il perdit toute force d'y résister. Il demanda : « Ô Secours de ceux qui implorent [Ton] secours ! Qu'est-ce que ceci ? ». Il – qu'Il soit loué et exalté – répondit : « Ceci est l'étape du rassemblement de soi ». Puis il s'attacha à la porte de la proximité, et il se répandit en lamentations sur la séparation. Il aspirait de tout son être à pénétrer dans les étendues de pierre du recueillement. L'obstacle de l'impénétrabilité voila son regard, et il demanda : « Ô Seigneur ! Qu'est ce donc que cette désolation ? ». Il répondit : « Ceci est l'étape de la dispersion de soi ». Puis apparut le soleil des vérités spirituelles. Les éclosions de lumière des calamités surgirent soudainement, et les lumières de la providence l'encerclèrent. Il l'instruisit [de cela] en disant : « Ceci est l'étape de la vérité ». Puis parut le croissant de lune des mystères de derrière les voiles [qui l'occultent]. Il l'éleva au-dessus de la révolution du monde caché et Il le libéra de l'oscillation [vérités : ms. T] du doute.

14 - Puis Dieu le Très-Haut le regarda en lui lançant le coup d'œil de la superbe et Il le fit fondre dans la source de l'annihilation. Puis Il le fit disparaître lui-même de l'annihilation. Puis il fit disparaître l'annihilation hors de l'annihilation elle-même jusqu'à ce que ne subsiste rien d'autre que Lui ainsi qu'Il – que sa majesté soit exaltée – l'a dit : « *Tout ceux qui sont sur elle [la terre] périssent, alors que subsiste la face de ton seigneur qui détient la majesté et la générosité* » [*Cor.* : LV=26]. Puis il le fit subsister par la surexistence de la surexistence. Il

lui conféra la station de la pureté, et Il lui accorda généreusement l'honneur de la rencontre. Il ne cessa plus de demeurer surexistant, et ne fut plus soumis à l'annihilation, ainsi que Dieu le Très-Haut l'a dit : « *Il soufflera dans la trompe, et ceux qui sont dans les cieux et sur la terre seront foudroyés sauf ceux que Dieu voudra* [épargner] » [*Cor.* : XXXIX=68]. Puis il se mit à briller de tout son éclat par la lumière de l'essence, illuminé par l'aurore des attributs, contemplé par l'œil de la lumière, au comble de la joie dans la demeure de la présence. Il ne fut plus retranché de l'union et il ne fut plus interdit de [L'] atteindre.

15 - Puis il s'évanouit dans le vaste désert de l'occultation sous l'impact de la foudre de la jalousie, gémissant d'affliction dans le mirage de stupeur que provoque la majesté sans délivrance, ligoté par la corde de la soumission [à Dieu], égorgé par le sabre de la mutilation [71], réduit à néant sous l'immensité de Sa puissance, répandu sous l'effet des gloires de Sa face. Puis Il lui versa à boire du vin de l'amour. Il l'enivra par la vérité du Désiré [Dieu] d'une ivresse qui ne laisse aucun repos, d'un vin qui ne fait pas mal à la tête. Puis Il l'emporta loin de la lice de l'effacement de soi et le fit descendre dans le site de la lucidité. Il lui enseigna l'interprétation mystique des questions difficiles et lui fit voir les étrangetés des ambiguïtés. Puis il lui fit voir les parures des contemplations revêtues de l'habit des dévoilements. Il fut teint de multiples couleurs sous l'effet de la grâce de sa beauté, appréhendant la proximité de Sa proximité. Puis Il le protégea de Lui-même par Lui-même. Il lui donna à voir ce qui préserve sa précellence. Il le para de la parure de la certitude. Il le fit asseoir sur le trône de la stabilisation, et le fit sortir de l'agitation dont frappe la coloration des états [72].

[71] L'arrachement qui mutile, *istilâm*, est une forme d'annihilation et une étape spirituelle [*Mashrab* : 201].
[72] Ce paragraphe montre le passage de l'étape de la coloration à celle de la stabilisation. La coloration est celle des états spirituels. Celui qui se trouve dans la coloration, est sans arrêt tiré et retourné d'un état à l'autre d'une étape à l'autre par les attributs de Dieu qui le frappent et l'empêchent d'atteindre la stabilité de la vérité. La stabilisation de soi est le fait "d'être revêtu du vêtement la surexistence" et de demeurer lucide dans la vision de l'essence divine, [*Mashrab* : 147-148]. L'ordre des étapes ici est l'inverse de celui du *Mashrab al-arwâh*.

16 - Puis Il l'installa en face du dais de la royauté et Il le regarda avec bienveillance de l'œil de la magnificence. Il eut honte de lui-même pour Lui. Il voulut que son existence ne demeure pas au sein de Son existence car l'établissement respectif de deux [existences ensemble] est contraire à la condition de l'unification. Il fut abandonné entre la honte et la confusion, blessé par le sabre de la majesté [73]. Puis Il le consola en rafraîchissant son œil avec la lumière de la pudeur pour le consoler. Il lui donna à entendre les merveilleuses voix du discours. Il le recouvrit des manteaux qui commandent le respect. Il plaça sur la raie qui sépare ses cheveux en deux la couronne de l'amitié. Il le fit asseoir sur le siège de la vénération. Il ouvrit pour lui le coffret de la satisfaction dans lequel se trouvent les lumières de la providence. L'ivresse qu'il éprouva à voir la dilatation de soi lui troubla totalement l'esprit. Il fendit en deux le voile qui masque l'exultation, et réclama que la solitude divine soit isolée [pour lui] recouverte du vêtement de la souveraineté [réconciliation : ms. AS]. Les attributs de la nature spirituelle disparurent dans la majesté de la nature compatissante par la rectitude de [son] jugement [74].

[73] On trouve la même caractéristique de la honte dans le *Mashrab al-arwâh*. Elle est le propre des saints et consiste dans le fait d'éprouver la honte que demeure sa propre existence face à celle de Dieu, ce qui constitue un associationnisme. Elle est le signe de la sincérité de l'unification, car elle suppose la foi en Dieu qui retranche de soi-même, et la connaissance de Dieu qui est l'unification elle-même : « la honte possède une forme et une silhouette, la foi, et elle possède une vérité, la connaissance mystique » [*Mashrab* : 143].

[74] Il atteint cette solitude divine qui se révèle comme compatissance. Rûzbehân consacre à la compatissance un long et important chapitre du *Mashrab al-arwâh* : « La compatissance est un attribut. On a dit qu'il fait partie des attributs d'action et on a dit qu'il fait partie des attributs spécifiques de l'essence. S'il fait partie des attributs d'action alors il est intermédiaire entre l'essence et les attributs comme le créateur ou le dispensateur, et son apparition dans les yeux de ceux qui en témoignent est de l'ordre des choses relatives [sa nature est toute relative ; elle est de s'adjoindre à quelque chose]. Et il découle en totalité de l'attribut de la volonté et de la puissance [les conditions de son apparition en tant qu'attribut d'action sont vouloir et pouvoir]. Si [au contraire] il fait partie des attributs spécifiques de l'essence, alors il appartient au dévoilement de Ses attributs quand Il le veut [il n'est pas une modalité qui s'ajoute à la volonté de faire quelque chose, il est le dévoilement lui-même en ce que celui-ci est volonté, et donc volonté de prodiguer du bien]. Et [en vérité] la compatissance de Dieu

17 - Puis Il lui fit boire le vin de la sincérité à la coupe de l'effacement de soi [vérité : ms. T]. Il le fit pénétrer dans les jardins de la pureté d'intention [75]. Il lui versa à boire [de l'eau] des sources de la distinction. Puis Il tira de lui la partie la plus limpide au moyen de la crème de la pureté. Il lui fit présent du manteau du don. Puis Il le rendit apte à [accéder] à l'amitié et le distingua par la providence. Il lui fit don de l'étendard de l'observance. Il l'honora en le gratifiant des

le Très-Haut est la volonté de prodiguer le bien, la grâce et la bienveillance à celui à qui Il accorde Sa compatissance. Elle est plus ancienne et antérieure à la très ancienne colère dans ce que Dieu a annoncé a son Prophète : « Ma compatissance a précédé Ma fureur ». Seule la totalité de Ses attributs est apparue dans l'essence de la compatissance au moment où il a conféré l'existence à la création, car elle était la totalité substantielle même qui est dans l'éternité sans commencement. Lorsqu'il a voulu conférer l'existence aux créatures Il s'est révélé par la totalité de l'essence à la totalité des attributs et Il S'est révélé par la totalité des attributs à l'essence de la compatissance. Puis Sa compatissance s'est révélée au néant par la prééternité même et Il a créé la création. Le Très-Haut a dit : « *Par Sa compatissance il a disposé pour vous la nuit et le jour* » [*Cor.*,XXVIII=73]. [...]. Le Très-Haut a dit au Prophète de la compatissance, le Pur du royaume : « *Si ce n'avait été pour toi je n'aurais pas créé l'être* », et dans une [autre] version : « *Si ce n'avait été pour toi je n'aurais pas créé les sphères célestes* », car il était une compatissance pour l'ensemble des créatures et c'est pour lui que les créatures furent créées [...]. Quiconque parvient à la connaissance est qualifié par Ses attributs afin que se révèle le connu à son cœur par la détermination de la connaissance, et il devient une compatissance pour ses serviteurs et sa contrée, comme le Prophète a décrit les purs d'entre Ses amis : « Par eux il pleut, par eux [la végétation] croit, et par eux on résiste aux épreuves ». La compatissance des amis est la tendresse de leurs cœurs dispensée sur l'ensemble des jours. [...] », [*Mashrab* : 54]. La nature compatissante, *rahmâniyya*, n'est pas encore ici dans sa vérité. Ce n'est que plus tard lorsqu'elle sera clairement mise en rapport avec sa fonction créatrice qu'elle sera explicitement désignée comme compatissance et que Dieu sera perçu comme Compatissant.

[75] Rûzbehân signale, commentant un paradoxe de Husayn al-Râzî, que « la sincérité, la pureté d'intention, la peur et l'espoir font partie des états et des étapes spirituels, et sont les signes des voies des connaissances mystiques et de l'unification testimoniale ». Mais il ne s'agit là que d'états, lesquels correspondent à un effort sur soi-même, et ne peuvent donc pas permettre l'intimité divine telle que le Prophète l'a atteinte. De même lorsque le Prophète demande à ceux qui ont atteint ces étapes spirituelles propres aux anges, par l'intermédiaire de Gabriel, pourquoi ils ne l'accompagnent pas, ils lui répondent que la cause en est dans la nature de leurs étapes [*Sharh* : 194]. Pour cette question, voir P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, pp. 281-283.

subtilités des prodiges [76]. Il l'éleva à la dignité des vérités des étapes spirituelles jusqu'à ce qu'il règne en commandant selon Son ordre, et qu'il possède un pouvoir absolu sur Son royaume par Son autorité. Chaque fois qu'il désira une chose elle fut sienne, ainsi que l'a dit le Très-Haut, et ses attributs sont décrits dans les propos de Jésus – sur lui le salut : « *Je vais pour vous créer d'argile une forme d'oiseau. Je soufflerai en elle, et ce sera un oiseau avec la permission de Dieu. Je guérirai le muet et le lépreux. Je ferai revivre les morts avec la permission de Dieu* » [*Cor.* : III=49].

18 - Puis Il ouvrit sa poitrine par Sa lumière. Il y plaça un miroir dans lequel se reflétaient les merveilles de Son œuvre afin qu'il voit les trésors de Son monde caché par la vérité de Son œil ainsi que l'a dit l'aimé de l'aimé – les bénédictions du Compatissant soient sur lui : « *Croyez en la concentration visionnaire du croyant, car il voit à la lumière de Dieu* » [77]. Puis Il lui fit revêtir la robe d'apparat de l'invocation. Il lui fit chevaucher la monture de la méditation et Il le fit voyager sur les esplanades de la perception claire. Il lui ordonna [de passer] la porte de l'abondance [pénitence : ms. T]. Il fut familier

[76] Rûzbehân est fidèle à l'énumération traditionnelle des étapes que confère Dieu. En effet pour Ahmad Ghazâlî, par exemple, être doté des prodiges est la condition de la pénétration visionnaire, elle-même condition de l'entente des secrets divins, etc. – *Bahr al-haqîqa*, in *Majmû'a-yi âthâr-i fârsî-i Ahmad-i Ghazâlî*, p.11. Tout ce passage indique que lorsqu'il a été investi de la compatissance, Dieu l'a investi du commandement par une attribution de privilèges réservés à lui seul, puis par les prodiges, enfin par l'ordre qui lui permet de commander comme Dieu le fait mais selon Son décret. Il est donc investi de l'autorité de maintenir l'observance de la loi divine, et de guider le royaume à Dieu en utilisant tous les moyens y compris exceptionnels comme les prodiges. Il devient maître chargé du maintien de la tradition divine. Comme l'indique Rûzbehân : « Le prodige c'est le fait d'être qualifié par la puissance divine », [*Sharh* : 634].

[77] Ce *hadîth* est l'un des plus cités du *Mashrab al-arwâh* dont un passage précise le sens de cette pénétration visionnaire, assimilée au fait de scruter des indices : « Lorsque le témoin de contemplation doué de la connaissance mystique parvient aux manifestations de la présence divine, deux lampes paraissent en lui : une lampe issue de l'intelligence du royaume divin, et une lampe issue de la foi seigneuriale. Par la lampe de la foi, il voit ce qui se trouve dans le monde caché, ce que Dieu nous a annoncé, le paradis et ce qu'il contient, le trône, le piédestal, les plaquettes les plus hautes, la table de la présence divine, les chérubins, et il voit les esprits. Par la lampe de l'intelligence il voit ce que contient le monde du royaume d'ici-bas, et il domine les pensées secrètes des créatures. [...] », [*Mashrab* : 171].

[de Dieu] par l'invocation, croyant par la méditation, et convaincu par la perception claire.

19 - Puis la lampe de la sagesse vint à lui et éclaira pour lui les recoins obscurs de la vérité. Il apprit les réalités cachées de Sa science, et les subtilités de Son mystère. Il devint une feuille des versets divins ainsi qu'Il l'a dit – que s'élève Sa louange : « *Tout au contraire ce sont là des versets clairs dans les poitrines de ceux à qui a été conférée la science* » [*Cor.* : XXIX=49]. Quand il n'eut plus la force de graviter dans les secrets, et qu'il se trouva tourmenté par ce qu'il apprenait, il pénétra dans la demeure de l'observation vigilante. Il fut éparpillé dans tous les coins à cause du lion qui prononce le discours. Il plongea dans l'océan du guet. Il s'envola par l'aile de l'amour. Il entendit les voix du hautbois (*mizmâr*) des attributs, et il se mit à chanter [78] en proie au désir d'obtenir les rendez-vous [avec Dieu]. Il fut envahi par l'excitation du fait des égards que lui témoignait l'essence de l'existence. Il fut transporté d'avoir rencontré l'existence en soi [79]. Il hurla sous l'effet de l'éclat de la contemplation.

[78] Comme dans le *Mashrab al-arwâh*, le chant précède le transport, *tawâjud*. Rûzbehân éclaire ainsi le sens et la portée du chant : « Lorsque la lumière de la présence apparaît dans le cœur et que les rossignols du monde caché chantent perchés sur les branches de la fleur de la proximité l'amant se prend à chanter sans autre possibilité de choix car son cœur est prisonnier des serres du faucon des lumières de la contemplation. Le sage a dit : "Le chant est la marque des amants (*muhibb*) élus parmi les amants (*'âshiq*) ; c'est l'affliction de la conscience secrète déterminée par le désir et l'affection pour le monde de la sainteté" », [*Mashrab* : 272]. Le chant peut aussi prendre la forme de l'invocation, et de la récitation des gloires de Dieu, y participent aussi les oiseaux, les arbres et les pierres, [*Mashrab* : 239].

[79] Rûzbehân résume ailleurs le sens du transport : « Le transport est la quête de l'extase après l'extinction de l'état spirituel », [*Sharh* : 558]. Mais le sens de transport est ici à la fois atteinte et recherche comme le montre ce passage: « Cette étape n'est pas permise à qui ne fait pas partie des élus d'entre les amis qui sont les compagnons de l'existence parce que le transport est une partie de la peine que l'on s'inflige. Il consiste pour le cœur à chercher la contemplation de Dieu en lui-même par la détermination de la présence, possédant en lui-même la pureté des invocations et des pensées, et des vérités des lumières divines. Plein dans les secrets, gai sous l'effet de l'union, joyeux d'avoir trouvé la beauté celui qui l'éprouve [le transport] se met en mouvement réclamant l'installation de la lumière du monde caché dans son cœur. Il Parvient à l'extase pure dont le début est visitation et la fin contemplation, dévoilement et union. Il (le Prophète) a dit : « Pleurez ! car si vous ne pleurez pas,

Il frappa dans ses mains pour applaudir la libéralité dans la discussion. Les lumières de l'essence sortirent de la confusion. Il récita des vers sous l'effet du dévoilement des attributs. Il fut ravi par l'extase à l'apparition de la beauté divine. Il déchira le vêtement de la condition créaturelle sous l'effet de la violence avec laquelle la condition seigneuriale le frappa dans la perfection de la perfection. Il se mit à danser du fait de la plus belle union. Son instant d'extase fut un délice grâce à la douceur [que revêtait] la majesté. Il pleura de l'éloignement de Son éloignement au sein même de la proximité de Sa proximité, et il rit de la proximité de Sa proximité dans l'éloignement de Son éloignement.

20 - Puis il fut transporté de la halte des états spirituels à l'oasis des étapes spirituelles ainsi que l'a dit le Seigneur des mondes : « *Il n'est pas des Nôtres à moins qu'il n'ait une station évidente* » [*Cor.* : XXXVII=164]. Il [y] trouva la fraîcheur du doux souffle de la satisfaction, et il demeura stabilisé dans le flot courant de l'arrêt divin. Puis il se saisit de l'anse de la remise confiante. Il s'abaissa humblement dans les océans de l'humiliation devant celui qui terrifie le royaume de gloire. Puis il porta les fardeaux de la patience. Il s'envola loin des diverses sortes de faveur au moyen de l'aile de la gratitude. Puis il revêtit le manteau rapiécé de la pauvreté [80] et porta les parures du

vous pleurerez plus amèrement encore ». Le sage a dit : "Le transport consiste pour l'esprit à marcher gaiement vers les mines de la joie issue du monde caché" », [*Mashrab* : 273-274]. Sur la distinction entre extase et transport voir J. During, *Musique et extase*, pp. 111-116. L'existence désigne à la fois l'existence en soi, Dieu, et « la surexistence de la conscience secrète dans la contemplation de la surexistence de Dieu », [*Mashrab* : 202]. Le mystique est ainsi investi lui-même de l'existence de Dieu, et Le trouvant il se trouve lui-même.

[80] Le manteau constitué de différentes pièces est celui des soufis, nommés d'ailleurs dans le *Sharh-i shathiyyât*, les compagnons du manteau, ou ceux qui ont un manteau, *muraqqa'-dârân*. Un *hadîth* shî'ite rapporté par Husayn Nasr, *Sufi Essays*, pp. 109-110, affirme que le premier manteau fut donné à Muhammad lors de son ascension céleste dans une boîte faite de lumière et fermée par un loquet de lumière. Muhammad l'aurait donné à 'Alî qui l'aurait couvert peu à peu de morceaux de tissus, puis l'aurait transmis à Hasan et celui-ci aux autres imâms jusqu'au douzième qui l'aurait encore ; Husayn Nasr ajoute que, selon Ibn Khaldûn, 'Alî aurait donné un vêtement à Hasan al-Basrî et que cette tradition aurait été maintenue et continuée par Junayd, *ibid.*, p. 106 ; voir aussi N. Pûrjavâdî et P. Lamborn Wilson, *Kings of Love*, p. 32 n.10. Voir la tradition sur

fardeau. Puis il regarda les anciennes faveurs dont il jouissait et il les dédaigna pour [goûter] la vérité de Sa vénération. Puis il apprit à pratiquer l'ascèse lorsqu'Il est loin, et il s'habitua à ce qu'Il soit proche. Il s'abstint de s'occuper d'un autre que Lui, par la crainte révérencieuse. Puis Dieu lui fit revêtir le vêtement de la piété. Il lui ordonna de supporter l'épreuve. Puis Il lui fit don de la lampe du repentir, et Il l'éleva jusqu'aux trésors de la connaissance mystique. Puis Dieu le Très-Haut le fit asseoir dans l'océan de la sainteté afin qu'il chante les gloires de Dieu le Très-Haut, qu'il récite l'attestation de foi en Son nom, qu'il Le loue, qu'il Le sanctifie, qu'il Le prie, et qu'Il affirme Sa transcendance, durant mille années.

21 - Puis Dieu le Très-Haut créa l'intelligence, lumineuse, brillante. Il l'envoya pour qu'elle se mette à son service. Lorsqu'elle le vit, elle le salua et le servit. Il demanda : « Qui es-tu ? ». Elle répondit : « Je suis l'intelligence ; c'est par moi que l'on s'adresse, par moi que l'on reçoit la plus grande récompense et que l'on est puni du châtiment ». L'esprit dit : « Que soit bienvenue l'honorée que Dieu le Très-Haut a choisie parmi tout ce dont Il a suscité l'existence en la tirant du néant, ainsi qu'Il — qu'Il soit loué et exalté — l'a dit : « *Certes en ceci sont des signes pour ceux qui sont doués de prudence* » [*Cor.* : XX=54, 128] ». Puis Dieu créa la compréhension, pénétrant avec perspicacité les finesses les plus subtiles des états spirituels, et dominant les vérités des opérations théophaniques, et Il la lui envoya. Il la salua et demanda : « Qui es-tu ? ». Elle répondit : « Je suis celle qui explique les difficultés, celle qui éclaire les obscurités ». Il dit : « Bienvenue au guide, bienvenue à celui qui suit une voie droite ». Puis Dieu créa la réflexion, qui remonte par degrés d'analogies en analogies et qui fait germer l'imagination ; et

le don du manteau rapportée par Mîr Sayyid 'Alî Hamadânî, *Mashârib al-adhwâq*, intro. p. 21. Sur l'origine du manteau donné par Gabriel à Adam, Najm al-dîn Kubrâ, *Âdâb al-sûfiyya*, p. 28. Un seul *hadîth* fait référence au don du manteau par le Prophète, celui d'Umm Khâlid, 'Izz al-dîn Mahmûd Kâshânî, *Misbâh al-hidâya wa miftâh al-kifâya*, pp. 147-148. Selon Kâshânî la *khirqa* est l'ombre de la sainteté du maître portée sur le corps de l'aspirant, *ibid.*, p. 149. Voir le *hadîth* du Prophète au sujet de la pauvreté : « La pauvreté est mon titre de gloire », [*Ennuagement* : § 85]. Voir aussi la belle définition d'Abû Bakr Fûrak commentée par 'Ayn al-Qudât Hamadânî, *Tamhîdât*, p. 130.

Il la lui envoya. Lorsqu'il la vit, il la salua et demanda : « Qui es-tu ? ». Elle répondit : « Je suis la réflexion, celle qui est le miroir des ressemblances. Quiconque regarde en moi voit la vérité de la science et des actions ». Il dit : « Bienvenue à l'intermédiaire qui a été créé pour la créature [lieutenant : ms. AS] ». Puis Dieu créa la conscience, le lit où s'écoule [le fleuve de] la sagesse, le rouleau de papier où écrit l'intelligence, et Il la lui envoya pour qu'elle entre à son service. Lorsqu'elle le rencontra, il la salua et demanda : « Qui es-tu ? ». Elle répondit : « Je suis la sentinelle de la science, l'observateur du connu ». Puis Dieu créa la perception, espion de l'intelligence, et chambellan de la science, et la lui envoya pour qu'elle entre à son service. Lorsqu'il la découvrit, il demanda : « Qui es-tu ? ». Elle répondit : « Je suis le gardien de la compréhension et de l'imagination, le comptable de la réflexion. ». Il dit : « Bienvenue à celle qui étudie le droit, bienvenue au jurisconsulte ». Puis Dieu créa l'imagination, tablette où sont tracées les lignes d'écriture, feuille où s'aligne ce qui est écrit, et Il la lui envoya pour qu'elle se mette à son service. Lorsqu'il la vit, il la salua et demanda : « Qui es-tu ? ». Elle répondit : « Je suis le gouverneur qui soumet les dévoilements à sa loi, le gardien qui conserve les ambiguïtés ». Il dit : « Bienvenue au tisserand qui entrelace les difficultés, bienvenue aux registres des signes ». Puis Dieu créa le cœur, brillant de la lumière du dévoilement des secrets, orné de la parure des purs, tenu à distance par la pudeur, qualifié par la loyauté, créé de générosité, pétri de douceur et de rareté, le front ceint de la couronne du songe, marquant de son empreinte l'étoffe colorée de la science, vêtu de l'habit du pardon, enclin à la sympathie par la noblesse de l'inclination, amélioré par les états spirituels, joyeux de la beauté, généreux par les nobles actions de ses dispositions innées, brillant de la lumière levante des désirs, distingué par la méditation, purifié par la pureté de l'invocation, ainsi qu'Il – que Son nom soit béni – l'a dit : « *Certes en ceci est une réminiscence pour qui a un cœur* » [*Cor.* : L=37]. Il l'envoya à l'esprit, et lorsque celui-ci apprit sa venue il alla à sa rencontre. Il [le cœur] dit : « La paix soit sur le pur élu de Dieu teint de la teinture [81] de Dieu. ». Il demanda : « Qui

[81] La notion de la teinture renvoie à [*Coran*, II=128]. Rûzbehân en fait la première étape spirituelle de ceux qui se sont unis à Dieu : « Lorsque le serviteur a atteint l'étape de l'union, Dieu lave sa conscience secrète, son cœur, son intelligence,

es-tu ? ». Il répondit : « Je suis le breuvage dont s'alimente la certitude, le lieu où fait halte la tendre affection ». Il dit : « Bienvenue à la lampe de la pureté qui brille de la lumière de la splendeur ». Il donna au cœur l'étape de l'invocation par le détachement [des choses]. Il accorda à l'intelligence l'étape du discernement au moyen du don. Il offrit à la compréhension l'étape de l'intuition. À la conscience, Il fit don de l'étape de la vision. À l'imagination il rendit clair le discernement du dessin des dévoilements. Il donna pour domaine à la réflexion la figuration de la science en image, et à la perception la recherche des sciences.

22 - Lorsque l'esprit se fut rendu maître de l'armée de Dieu, qu'il fut devenu prince, commandant selon l'ordre de Dieu, Dieu le Très-Haut lui dit par voie de révélation : « Ô esprit, voyage dans les ténèbres de Ma fureur, dans le pays de Mon tourment, comme tu as voyagé dans les jardins de Ma douceur et le verger de Ma sainteté, car celui qui n'a pas goûté à l'amertume de Ma fureur ne connaît pas la vérité de Ma douceur. La fureur est un attribut d'entre Mes attributs, et celui qui me connaît par la douceur mais ne me connaît pas par la fureur, ne me connaît pas d'une connaissance vraie. Entrer dans l'abysse de Mon tourment [Mon feu : ms. AS] est une condition de Mon amour ». Il dit : « *Ou bien pensiez-vous que vous entreriez dans le paradis et que Dieu ne saurait pas lesquels d'entre vous firent des efforts sur eux-mêmes et lesquels furent patients ?* » [*Cor.* : III=142]. Comme l'a dit Ahmad [le Prophète] — sur lui le salut : « Le tourment se repaît des prophètes, puis des amis de Dieu, puis de ceux qui leur ressemblent » [82]. Quant à

son esprit, sa nature profonde, sa nature extérieure, et tout son corps avec les eaux de l'océan de la sainteté, puis il le teint de la teinture de la divinité. Alors son extérieur et son intérieur sont éclairés par la teinte de Dieu jusqu'à ce qu'il soit le miroir de la théophanie pour les deux mondes. Après cela il est prêt à recevoir les lumières des secrets de l'élément éternel et de l'éternité issues de l'essence de la prééternité, de la surexistence, de la racine de l'essence et des attributs. Cette teinture ne se modifie pas sur lui quand il est soumis aux calamités de la coloration des états, aux principes des réalités de fureur, et aux assaillants de l'épreuve. Il n'y a pas de teinture au-dessus de la teinture de Dieu. [...] Le sage a dit : "La teinture est la qualification de la créature par la vérité" », [*Mashrab* : 209].

[82] L'idée que les prophètes et les saints sont la nourriture de Dieu est courante dans nombre de traités soufis. Par exemple, selon 'Ayn al-Qudât al-Hamadânî, « L'ensemble du monde est le repas du faucon et le faucon est le repas offert à la vision du

ceux qui leur ressemblent, il en est comme Il – qu'Il soit loué et exalté – l'a dit dans la Torah : « Ô Moïse, qui M'aime, Je le tourmente. » [83]. L'esprit dit : « Mon Dieu, Mon prince où donc se trouve le pays de Ta fureur ? ». Dieu fit paraître les ténèbres se superposant les unes au-dessus des autres. Il vit un abîme infernal [84] autour duquel poussaient les diverses sortes d'appétits. En lui se divisaient les diverses sortes de la passion ainsi qu'il – sur lui le salut – l'a dit : « Le paradis est encerclé par les misères qui provoquent le dégoût, et le feu [de l'enfer] est entouré par les appétits ». Il rencontra un vieillard voleur, tricheur, appuyé sur le trône de la vanité, sur le coussin de l'envie. Il y avait entre ses mains un large plat dans lequel étaient toutes sortes de turpitudes telles que l'appétit, la colère, l'avarice, la rancune, la haine, l'inimitié, le soin de son aspect extérieur, la recherche des honneurs, de l'argent, des louanges, la mollesse, la paresse, la stupidité, l'oubli, l'arrogance, la vantardise, l'avidité, l'insolence, la diffamation, la calomnie, la lâcheté, et l'ignorance et tant d'autres choses répugnantes en nombre tel que l'on ne peut les dénombrer. Comme l'a dit Dieu le Très-Haut : « *L'âme appétitive est certes instigatrice du vice* » [*Cor.* : XII=53]. Elle mange comme mange la vache grasse une large et grande quantité de nourriture,

sultan de sorte que le moineau est destiné au faucon et le faucon à la chasse du sultan. [...] Muhammad est le faucon divin et l'ensemble des êtres sont les moineaux et la proie de Muhammad », et il rapporte le mot d'Abû'l-Hasan al-Nûrî : « Tous ceux qui aiment Dieu, Dieu est leur vie et leur nourriture, tous ceux que Dieu aime ceux-là sont Sa vie et Son but », *Tamhîdât*, pp. 181 et 261.

[83] Remarque comparable de Rûzbehân ailleurs, accentuée par le double caractère du tourment à la fois poison et remède : « Il (le Prophète) a dit : « Quand Dieu aime un serviteur, Il le tourmente. S'il prend patience, Il le choisit. S'il est satisfait, Il l'élit ». Le sage a dit : "Le tourment de l'amant est son remède" », [*Mashrab* : 15].

[84] L'abîme infernal que voit l'esprit est celui de l'âme appétitive qui sera décrite plus loin avec tous ses vices. Rûzbehân décrit ainsi l'entrée de l'esprit dans l'âme : « L'étape de l'entrée de l'esprit dans l'abîme infernal de l'âme appétitive se produit quand Dieu veut qu'il connaisse l'âme appétitive et ses instincts afin qu'il parvienne en la connaissant à la connaissance de son créateur comme l'a dit Dieu le Très-Haut par la bouche de Son sincère (le Prophète) en ces termes : « *L'âme appétitive est certes instigatrice du vice* » [*Cor.*, XII=53]. Et Dieu a dit : « *Nous leur ferons voir nos signes dans les horizons et dans leurs âmes jusqu'à ce qu'il leur soit évident qu'Il est Dieu* » [*Cor.*, XLI=53]. Le Prophète a dit : « Qui connaît son âme connaît son seigneur ». Le sage a dit : "Qui connaît Dieu par l'annihilation connaît Dieu par la surexistence" », [*Mashrab* : 15].

plus elle diminue, plus elle grandit. L'esprit s'adressa à lui en ces termes : « Qui es-tu et d'où viens-tu ? ». Il répondit : « Je viens du pays de la divergence. Je suis le pharaon de l'égarement [85] ». Alors la main blanche [de Dieu] fit sortir l'esprit de [ce] versant du monde caché. L'âme fut mise en déroute fuyant l'esprit. Il la retrouva renversée sur la tête avec l'aide de Dieu le Très-Haut. Il la frappa avec le fouet de lanières tressées de la paix intérieure, et il la ligota avec la corde du blâme. Il la fit entrer dans le cachot de la condition de servitude, et il l'attacha à la porte de la condition seigneuriale. Après que l'esprit eût capturé l'âme, il vit dans la vallée de l'aberration un vieillard qui égare et qui sème la dépravation [86]. Il portait la graine de l'impiété, et sa tête était coiffée du turban de l'associationnisme. Il portait à la taille la ceinture de la duplicité, et tenait à la main la cage de la ruse, de la tromperie, et de l'imposture. Il

[85] La divergence, la contradiction est le propre de l'âme appétitive comme l'indique le dernier chapitre des étapes des extatiques (*majdhûb*) du *Mashrab al-arwâh*. Dieu ouvre la porte de l'âme à l'esprit pour qu'il détruise sa capacité d'égarer en l'empêchant de suivre sa passion et que le cœur qui en est prisonnier puisse accéder à l'intimité, [*Mashrab* : 19]. Le pharaon est l'ennemi irréductible des prophètes. L'égarement est associé à Satan, et l'Antéchrist est nommé messie de l'égarement dans les *hadîth*s relatifs à la fin des temps. Il est à noter que le pharaon finit par se convertir, affirmant qu'il est au nombre des « soumis » (*muslim*) lorsqu'il est sur le point d'être englouti dans sa poursuite de Moïse, [*Coran*, X=90].

[86] Ce vieillard est Iblîs. Rûzbehân précise ainsi la condition de la vision du diable. Il faut noter que cette vision intervient immédiatement après la vision de la laideur de l'âme. L'âme et Satan sont ainsi indissolublement liés si bien que l'âme est, en résumé, satanique : « Si Dieu veut lui faire connaître ses ruses, ses stratagèmes, la diversité de ses comportements dans les tromperies, il lui fait voir de quelle sorte d'habit des mines du monde caché il est couvert, habit qui est le vêtement de la fureur de la prééternité » [*Mashrab* : 274]. Rûzbehân cite Junayd expliquant la différence entre la tentation de l'âme et celle d'Iblîs : « "La différence entre le susurrement d'Iblîs et l'entretien de l'âme est que lorsque l'âme t'invite à la passion, elle t'embrouille et ne te laisse pas tant que tu n'as pas éloigné sa passion, alors qu'Iblîs lorsqu'il t'invite à un péché, que tu ne l'acceptes pas et le combats, il te laisse et t'invite à un autre péché". Le sage a dit : "Iblîs t'invite à l'égarement en utilisant les mots de la vérité" » [*Mashrab* : 152]. Si Iblîs révélait sa lumière (noire) aux hommes ils l'adoreraient tous, car la connaissance d'Iblîs se produit dans l'âme, 'Ayn al-Qudât Hamadânî, *Tamhîdât*, p. 212. Iblîs est créé de l'attribut de contrainte ; son repas est la fureur et le tourment, alors que celui de Muhammad est compatissance, *ibid.*, p. 227. Selon Simnânî, la caractéristique de Satan est de travestir les choses, les actions, *Bayân al-ihsân li-ahl al-'irfân*, in *Musannafât-i fârsî-i 'Alâ' al-dawla Simnânî*, p. 234. Voir la description d'Iblîs, de ses armées et descendants chez Sibt ibn al-Jawzî, *Mir'ât al-zamân fî târîkh al-a'yân*, pp. 130-134.

récitait [des formules] de magie tirées de la tablette de la fureur. L'esprit demanda : « Qui es-tu ? D'où viens-tu ? ». Il répondit : « Je suis celui qui a été créé du feu de la négligence, le plongeur qui pêche dans l'océan de la malédiction, comme Dieu le Très-Haut l'a dit : « *Tu m'as créé de feu alors que Tu l'as créé de boue* » [*Cor.*, VII=12 et XXXVIII=76] » [87]. Il le transperça en lui jetant [la lance de] la récitation du Coran, et il le ligota avec la corde de la formule « *Je prends refuge en Dieu contre Satan le maudit* », comme Dieu le Très-Haut l'a dit : « *Assurément quelque incitation de Satan t'animera. Cherche alors refuge en Dieu.* » [*Cor.* : VII=200, XLI=36]. Lorsqu'il eût récité le Coran, il chercha refuge en Dieu. Lorsqu'il trouva Satan captif, il l'installa dans un cachot, et il l'attacha à l'âme. Et il récita une supplique à Dieu en ces termes : « Ô notre seigneur, fais-nous sortir de cette contrée dont les habitants sont injustes » Alors Dieu le fit sortir de l'abysse du tourment. Il le délivra de l'immensité de l'accablement. Il l'aida à se défendre contre Satan et l'âme jusqu'à ce qu'il les ait tous deux fait sortir avec lui. Il les mena se rendre prisonnier sous sa garde, et Il lui conféra sur eux deux un pouvoir absolu de chaque instant [88].

[87] Ce passage du Coran fait référence à l'orgueil d'Iblîs, comme le montre Rûzbehân comparant les attitudes respectives d'Iblîs et du prophète : « Iblîs dit : "Je suis meilleur que lui [Adam]". [...] Ne vois-tu pas comment le meilleur de la création (le Prophète) s'est exprimé : « Je suis le prince de la postérité d'Adam », [et il n'en tira] nul orgueil. » [*Mashrab* : 186]. L'orgueil de Satan est commenté par Rûzbehân qui indique que, selon le *hadîth*, « Dieu a pétri de Sa main la boue d'Adam durant quarante matins », [*Sharh* : 525-527].

[88] Deux paragraphes du *Mashrab al-arwâh* explicitent la nature de ce pouvoir sur Iblîs : « Lorsque Dieu a revêtu son ami du manteau de Sa superbe, qu'Il l'a couvert du voile de Sa magnificence et qu'Il a fait pétrir ses souffles par les différentes classes des secrets de son désir et de son amour, les diables s'enfuient sous la force de ses souffles pour ne pas se consumer sous l'effet de son feu et de sa lumière. C'est pour cela que le Prophète a dit : « Iblîs fuit l'ombre de 'Umar [le troisième calife] ». Le sage a dit : "Iblîs se consume sous l'effet des souffles de ceux qui ont véritablement trouvé" ». L'autre paragraphe traite de l'effet de la lumière : « Étape de l'effet que produit la lumière du pôle mystique sur Iblîs jusqu'à ce qu'il se soumette à lui, qu'il le serve, qu'il soit transporté d'amour pour son existence en le voyant. Lorsque le véridique, l'amant de Dieu, l'amoureux de Dieu se trouve dans la contemplation, errant fou d'amour dans le désert de Son royaume de gloire, dans le désert de Sonroyaume de gloire, dans le désert de Son royaume angélique, annihilé dans les lumières de l'essence, surexistant dans la beauté des attributs, et qu'Iblîs le voit dans ces états, il se soumet à lui, il est transporté par son existence, il en reçoit sa qualification, et il ne peut plus lui masquer le secret de sa ruse. C'est à ce propos que le

23 - Après cela, Dieu le rendit apte à [pénétrer dans] l'étape spirituelle de la gratitude. Il rendit grâce à Dieu pendant mille ans, Le remerciant de L'avoir comblé de bienfaits et de faveurs. Puis Dieu créa le trône d'une lumière qui se répand. Il le contempla de l'œil de l'admiration, et il chancela à tel point qu'il faillit en être renversé. Il le retint par Sa douceur. Il le fit entrer sous son ordre, et le fit sortir du néant, ainsi qu'Il le savait de toute éternité. Son œuvre fut entièrement à la mesure de Sa science. Comme Il – que Sa superbe soit exaltée – l'a dit : « *Le compatissant se tient entièrement sur le trône* » [*Cor.*, XX=5] [89]. Il disposa le trône pour être le manège où tourne l'esprit, et il plaça en son sein les trésors des conquêtes spirituelles. Il ordonna à l'esprit d'accomplir ses circumambulations rituelles autour du trône. Il se lava avec l'eau de sanctification [90]. Il

le Prophète a dit : « Mon Iblîs s'est pacifié, car il me regarde faisant le bien » Le sage a dit : "Lorsque la fiancée de Dieu atteint Son royaume, les démons de l'humanité et des génies se soumettent à lui" » [*Mashrab* : 314-315].

[89] La notion d'équivalence a ici le sens de perfection ; Dieu montre Sa perfection en demeurant tout entier sur le trône. Réciproquement, la perfection de la constitution du trône réside dans le fait qu'il correspond parfaitement à son modèle tel que Dieu l'avait établi dans Sa science. Rûzbehân cite une belle définition du trône : « Le sage a dit : "Le trône divin est le lieu d'élection de la parfaite égalité de l'œuvre des attributs et de l'essence. Et Dieu le transcende et Il transcende aussi et la distance et la proximité de l'essence à lui [le trône]" », et encore « Le sage a dit : "Le monde du trône divin est le monde de l'apparition des attributs dans les opérations théophaniques" », [*Mashrab* : 254-255]. Voir aussi [*Sharh* : 338].

[90] Selon Rûzbehân, les conquêtes spirituelles correspondent aux facultés qui les acquièrent: « Les conquêtes de l'âme ce sont les prodiges. Les conquêtes du cœur c'est la lumière des attributs. Les conquêtes de l'esprit c'est la contemplation de l'essence. Les conquêtes c'est la descente des lumières de la connaissance mystique et de l'unification sur la prééternité et la postéternité. Les conquêtes de l'intelligence ce sont l'apparition des dévoilements du monde angélique et du monde de majesté », [*Mashrab* : 53]. L'eau de la sanctification est l'eau de l'océan sur lequel se trouve le trône divin : « Sous le trône est un océan dans lequel se lavent les saints et les prophètes. Dieu le Très-Haut a dit : « *Son trône était sur l'eau* » [*Cor.*,XI=7]. Le sage a dit : "L'océan du trône est le lieu où se lavent les esprits saints de majesté ; ils se lavent là de la poussière des phénomènes" », [*Mashrab* : 255]. Rûzbehân précise en commentant un paradoxe de Hallâj que « La "vie pérenne" signifie l'océan de la vie qui se trouve sous le trône, et, sache que c'est juste. Dieu le Très-Haut a dit : « *Le jour où Dieu fendra le ciel avec les nuages* » [*Cor.*, LIII=16]. Le jour de la résurrection il pleuvra de cet océan sur les morts qui ressusciteront et ne mourront plus jamais », [*Sharh* : 340]. Il dit qu'on le nomme aussi l'océan des nuages, situé au-dessus des sept cieux et d'où les nuages que l'on voit dans l'atmosphère proviennent, [*Sharh* : 343].

revêtit l'habit consacré pour réciter les gloires de Dieu. Il saisit au vol l'annonce que lui jeta Dieu le Très-Haut. Il dit : « Me voilà mon Dieu ! Me voilà ! ». Et il tourna rituellement autour du trône durant mille ans. Puis il se prosterna devant Dieu le Très-Haut, et dit : « Mon Dieu, Je ne T'ai pas invoqué autrement qu'avec négligence, je ne T'ai pas adoré autrement qu'avec mollesse ». Puis Dieu le Très-Haut créa l'enclos de la sainteté, et Il l'orna avec les lumières de l'intimité. Il envoya l'esprit vers lui. Lorsqu'il le vit il demeura dressé en lui et sanctifia Dieu le Très-Haut durant mille ans. Puis Dieu créa mille voiles de lumière, sept cent mille voiles de musc à l'odeur puissante, et sept cent mille voiles de camphre, chaque voile se trouvant entre les cieux et la terre. Puis Dieu créa le piédestal de la lumière la plus pure [91]. Puis Il ordonna à l'esprit de pénétrer dans ces voiles. Il y entra, et il vit Dieu le Très-Haut entre chaque voile revêtu d'un vêtement composé de parties de la majesté et de la beauté, de la clarté et de l'éclat en nombre tel qu'on ne peut le compter, comme Il veut, de la manière qu'Il veut. Comme le Prince des amants de Dieu — sur lui le salut — l'a dit : « Dieu le Très-Haut donne à voir la belle apparence de Son essence comme Il le veut ». L'esprit parvint au piédestal. Il vit le trône, le piédestal et le voile remplis par Dieu le Très-Haut, de sorte qu'Il apparaissait à partir d'eux. Il demanda : « Ô seigneur ! que sont ces raretés et ces étrangetés [92] ? » Il — que soit exaltée Sa majesté — répondit : « Ceci est la station des ambiguïtés dans les dévoilements. Qui ne Me voit pas dans ces attributs ne peut voir la vérité de l'essence. Nul autre n'en connaît l'interprétation que Moi-même et celui que J'aime ».

[91] Rûzbehân précise ainsi la nature et la fonction du piédestal : « Le piédestal est le monde de l'apparition des attributs supérieurs. Là sont les assauts furieux la magnificence. C'est le lieu où les esprits de majesté tournent rituellement. Par lui Dieu Se révèle sous la détermination des mystères issus de l'essence de la magnificence. Il a dit à ce propos : « *Son piédestal embrasse les cieux et la terre* » [*Cor.*, II=255]. Le Prophète a dit : "Le piédestal est le lieu où sont posés les deux pieds [de Dieu]" », [*Mashrab* : 253-254]. C'est là que les esprits ont été rassemblés pour prêter serment et passer un pacte avec Jésus, pour l'assister dans la lutte contre l'Antéchrist, [*Sharh* : 361].

[92] « Dans la présence de Dieu sont des océans emplis des étrangetés de Sa puissance. Ils se trouvent sous Son trône ; en sortent les étrangetés du secret du royaume angélique sous toutes formes. Les esprits des saints s'y baignent parmi les dévoilements et les songes. [...] Le monde des raretés se trouve au-dessus de l'océan des étrangetés. Là apparaissent les éclairs et les éclosions de lumière venues de la présence. Là émergent les raretés des lumières. Le sage a dit : "Les raretés sont l'émergence des lumières des attributs" », [*Mashrab* : 253].

Comme Il l'a dit : « *Nul n'en connaît l'interprétation que Dieu et ceux qui sont enracinés dans la science* » [*Cor.* : III=7 ; cf. *Luma'* : 79]. Lorsque l'esprit vit ce qu'il vit il tourna autour du piédestal, il affirma la transcendance de Dieu, il s'inclina et il se prosterna devant Lui durant mille ans [93].

24 - Puis Dieu créa la tablette [préservée] et le calame [l'esprit et la science : ms. AS]. Il dit : « Écris, ô calame ! ce qui témoigne pour lui et ce qui est contre lui ! ». Le calame passa mille ans à écrire ce qui était et ce qui sera. Dieu le Très-Haut dit alors : « Ô esprit ! contemple les réalités cachées de Ma science et la munificence de Mon verbe ! ». L'esprit regarda la tablette préservée. Il y vit ses lettres, chacune d'entre elles étant comme la montagne Qâf. Chaque fois qu'une chose y apparaissait, une chose y disparaissait [94]. Il demanda : « Ô seigneur !

[93] L'inclination consiste à s'incliner les mains sur les genoux et précède la prosternation à genoux. Selon Rûzbehân l'inclination se produit « lorsque la vénération due à la vision de la magnificence de Dieu envahit » le mystique. L'inclination est la reconnaissance de la magnificence et de la superbe. Elle est liée aux attributs de majesté, [*Mashrab* : 191]. La prosternation consiste a se prosterner devant Dieu le front posé sur le sol ainsi que les paumes des mains et les pointes des pieds, ce qui fait sept points de contact avec le sol. La prosternation du mystique à son début est l'effet de l'apparition des lumières de Dieu, et il se prosterne devant tout ce qu'il voit comme Abraham, ou comme les anges se prosternant devant Adam en qui ils reconnaissent les lumières. Lorsqu'il est raffermi dans la connaissance mystique, il ne se prosterne plus que devant la pure apparition de l'essence, [*Mashrab* : 188].

[94] Rûzbehân rapporte cette anecdote : « On dit à Bâyazîd : « Dieu a une tablette préservée et la science de toute chose est dedans ». Il dit : « Je suis moi-même la totalité de la tablette préservée ». Il a commenté ainsi — Le cœur du mystique est la tablette préservée de la connaissance mystique. Dieu inscrit en elle la science de l'arrêt divin, du destin, de l'œuvre divine et des attributs. Par la lumière de la théophanie, instant après instant, Il fait de la satisfaction l'arrêt, et de l'arrêt une satisfaction car « *Dieu efface ce qu'Il veut et inscrit* [ce qu'Il veut] » [*Cor.*, XIII=39]. La révolution du cœur dans la contemplation de l'éternelle antériorité de la tablette devient une lettre de la prééternité. Lorsque le soleil de la munificence de l'essence brille bien en elle, la tablette et la lettre prennent une même couleur. Vois ceci dans le *hadîth* : « Les cœurs sont entre les doigts [de Dieu qui les retourne en tous sens] ». A l'extérieur de la tablette préservée est tracé la ligne de l'ordre divin, qui est la tablette où est tracée la ligne de l'attribut. Si une lettre de cette ligne issue de la condition seigneuriale venait à s'inscrire sur la tablette préservée, celle-ci se consumerait dans les feux de la superbe. L'âme du mystique est la tablette « *dans laquelle est la mère du Livre* » [*Cor.*, XIII=39]. La tablette est la forme de l'écritoire de l'inspiration des archanges. La tablette préservée est l'âme du conseil des significations de la majesté du monde de majesté [...]. », [*Sharh* : 139-140].

que sont donc cette disparition et cette apparition, et que sont ces écritures ? » – Il répondit : « *Dieu efface ce qu'Il veut et inscrit [ce qu'Il veut], en Lui est la mère du Livre* » [*Cor.* : XIII=39]. Puis Dieu le Très-Haut le fit asseoir entre le piédestal et le trône sous une tente faite de lumière jusqu'à qu'il soit familier de Son royaume angélique, et qu'il allume son feu avec le tison enflammé de la lumière de Son royaume de majesté [95].

25 - Puis Dieu créa les porteurs du trône, qui sont les gnostiques, les très nobles anges vertueux. Dieu créa Séraphiel, Azraël [96], Michel et Gabriel [97] – sur eux le salut. Dieu le Très-Haut leur adressa une

[95] Rûzbehân indique aussi qu'il y a une station spirituelle entre le piédestal et le trône dans laquelle l'esprit, soumis à la magnificence, ne peut plus ni avancer ni reculer et où il demeure stupéfait dans les lumières de la superbe. Rûzbehân précise que « c'est là qu'apparaît la virilité spirituelle des amis », [*Mashrab* : 254]. La virilité consiste alors à demeurer dans le « très grand voile », mentionné plus haut, [*Mashrab* : 252].

[96] Séraphiel est, selon Rûzbehân, le messager le plus haut qui fait l'intermédiaire entre Dieu les anges les prophètes et les saints, [*Sharh* : 361]. Il peut aussi être appelé le grand chérubin car la tablette est déposée devant lui, [*Sharh* : 336]. Il serait le premier à s'être prosterné devant Adam, [*Sharh* : 526]. C'est aussi lui le maître de la balance (du jugement), [*Sharh* : 349]. Il est souvent associé à Gabriel avec lequel il possède une science occulte spécifique et est parfois désigné à l'instar de Gabriel « la droite de la pierre noire » (dans laquelle est le livre de l'alliance de Dieu) ou « le maître du coin » [où est enchâssée la pierre noire], [*Sharh* : 59, 354]. Il fut pendant trois ans le compagnon de Muhammad avant Gabriel, voir l'article de Wensinck, in *EI*[2], IV, p. 221. On trouvera des descriptions des différentes classes d'anges chez Sibt al-Jawzî, *Mir'ât al-zamân.*, pp. 169-180, et Qazwînî, *'Ajâ'ib al-makhlûqât*, pp. 41-48, et surtout pp. 309-311 sur leur apparence et leurs vêtements. Azraël peut parfois être nommé le grand chérubin car, explique Rûzbehân, il peut « regarder dans la tablette préservée », [*Sharh* : 336]. Il est envoyé par Dieu au croyant avant la mort pour qu'il sache en comprimant son esprit à quelle station il est parvenu, [*Mashrab* : 281-282]. Il est d'ailleurs nommé dans le [*Sharh* : 7], « celui qui comprime les esprits de Ses créatures ». L'échelle d'Azraël est située dans la *demeure consacrée* à la Mekke, [*Sharh* : 350]. noter qu'Azraël, en tant qu'ange de la mort, possède une lumière noire, la lumière *'Azrâ'îlî* ou le clair de lune qui jaillit de l'occident de l'éternité sans fin opposée au soleil qui est la lumière muhammadienne qui jaillit de l'orient de l'éternité sans commencement, selon 'Ayn al-Qudât Hamadânî, *Tamhîdât*, p.122

[97] Michel, (ou parfois Azraël) est le maître du voile extrême (le très grand voile dont il a été question plus haut), [*Sharh* : 360]. Il l'identifie avec l'ange subtil dont il est question dans un paradoxe de Hallâj, dans la main duquel est le trésor de la pluie de l'inspiration (le tonnerre est un ange dont le bruit est l'inspiration) qui coule sur l'intelligence et l'esprit, et le nomme « le trésorier des gouttes de l'océan de Sa pluie », [*Sharh* : 7, 343-345].Gabriel est l'ange de la révélation prophétique, il est assimilé à l'esprit saint, [*Sharh* : 7] et, à ce titre, nommé *ange de la personne*, [*Sharh* : 356]. Gabriel a le corps en forme de croissant de lune, [*Sharh* : 151]. Le mystique voit Dieu dans le miroir des faces des chérubins de « la révélation

révélation en ces termes : « Ô Mes anges ! allez vous mettre au service du pur élu de l'amour, le prince du royaume ! », ainsi que Dieu le Très-Haut l'a dit : « *Prosternez-vous devant Adam* ! » [*Cor.* : II=34, VII=11, XVII=61, XVIII=50, XX=116]. Ils dirent : « Y'aurait-il donc meilleur que nous dans le monde angélique ? » Ils s'étonnèrent et furent pris de stupeur. Lorsqu'ils le virent, lui, le signe de Dieu qualifié par les attributs de Dieu le Très-Haut, dans le pays de Dieu, ils s'envolèrent pris d'étourdissement, et se prosternèrent sous l'effet de sa beauté et de son aspect vénérable. Dieu le Très-Haut ordonna : « Relevez vos têtes ! ». Alors ils relevèrent leurs têtes et demeurèrent en face de Lui, honteux et rouges de confusion. Ils dirent d'une voix triste : « *Nous ne possédons pas d'autre science que celle que Tu nous as enseignée* » [*Cor.*, II=32]. Puis il le saluèrent et entrèrent à son service. Alors l'esprit dit : « Bienvenue aux très nobles que Dieu a choisis pour l'obéissance et la soumission ». Il s'habituèrent [98] à le servir et le vénérèrent pour sa dignité. L'esprit se mit debout au milieu des anges pour remplir le service divin, mille ans en une

prophétique, il est assimilé à l'esprit saint, [*Sharh* : 7] et, à ce titre, nommé *ange de la personne*, [*Sharh* : 356]. Gabriel a le corps en forme de croissant de lune, [*Sharh* : 151]. Le mystique voit Dieu dans le miroir des faces des chérubins de « la table dressée des très nobles vertueux » le front de Séraphiel, la joue d'Azraël, la taille de Michel et le corps en forme de croissant de lune de Gabriel, *ibid.*, [*Sharh* : 151]. Il est d'une beauté telle que le jour du jugement, il refroidira l'enfer par sa présence, [*Sharh* : 255]; il a une lumière entre les deux yeux, ce qui conduit Rûzbehân à l'identifier au « croissant de lune du Yémen », [*Sharh* : 365]. Gabriel est parfois nommé l'ange justicier, [*Sharh* : 336]. Rûzbehân rapporte la description que Shiblî en avait faite : « Il a sept cent apparences et sept cent ailes. S'il en déployait une, elle couvrirait la distance allant du levant au couchant. Pourquoi interroger au sujet d'un ange dans les deux ailes duquel le monde disparaît ? » [*Sharh* : 235]. Selon Qazwînî, il aurait six ailes chacune en comprenant cent, *'Ajâ'ib al-makhlûqât*, p. 43.

[98] « Le sage a dit : "L'ami est la fiancée de Dieu et les habitants du monde angélique, tels les esprits et les anges, sont Ses familiers" », [*Mashrab* : 229]. Rûzbehân décrit ainsi le service des anges auprès de l'esprit : « Comprends que son cœur est l'auguste présence de Dieu autour de laquelle tournent les anges et qu'ils protègent de rencontrer l'Ennemi et son susurrement. Ils annoncent à l'esprit saint ce qui vient de l'inspiration prophétique de Dieu qui est liée aux sagesses comme Il l'a dit : « *L'esprit fidèle est descendu avec [la révélation] sur ton cœur* » [*Cor.*,XXVI=193-194] », [*Mashrab* : 303]. Rûzbehân insiste aussi sur la protection qu'exercent les anges : « Lorsque Dieu a élu un serviteur à ce degré spirituel, Il dispose Ses gardiens, jour et nuit, Ses anges, pour le protéger du mal des démons, des hommes et des génies ; ils le servent de jour comme de nuit, comme le rapporte ce *hadîth* : Abû Dharr vit dans la maison de 'Alî [le gendre du Prophète] une meule tournant sans qu'il n'y ait personne. Il rapporta ce fait à l'envoyé de Dieu qui lui dit : « Dieu a créé des anges pour servir les membres de ma maisonnée » Le sage a dit : "Dieu protège Ses amis par les anges" », [*Mashrab* : 310].

seule station debout. Puis il s'inclina mille ans en une seule inclinaison, et il se prosterna mille ans en une seule prosternation. Ils furent stupéfaits par son comportement. Ils lui témoignèrent leur respect. Tous reconnurent qu'il était leur prince et qu'il était meilleur qu'eux-mêmes, ainsi qu'il — sur lui le salut — l'a dit : « *Le croyant est meilleur que les anges* » [99].

26 - Puis Dieu créa le lotus de la limite d'une lumière brillante [100]. Et Dieu créa en-dessous de lui le jardin de la demeure [101], comme Il — que Sa louange soit exaltée — l'a dit : « *Dans le lotus de la limite, en lui est le*

[99] Ce *hadîth* est aussi cité ailleurs pour commenter un paradoxe de Sahl Tustarî, [*Sharh* : 207]. Les anges possèdent la station fixée laquelle est inférieure à la station bénie (celle du Prophète), c'est pourquoi lorsque Muhammad demande à Gabriel de l'accompagner jusqu'à l'intimité de Dieu il ne le peut pas et le laisse aller seul, [*Sharh* : 194]. Les anges ont une science acquise dans la servitude alors qu'Adam a une science inspirée qui vient de la condition seigneuriale, ce pourquoi il enseigne aux anges selon l'ordre de Dieu ; c'est ainsi que Bâyazîd Bistâmî déclare à ses disciples qu'il y a parmi eux des anges venus apprendre de lui, sous la forme d'hommes et de femmes, et que leur station est une station marquée, [*Sharh* : 138-139], [*Mashrab* : 252].

[100] Dans son commentaire du Coran Rûzbehân établit nettement la relation entre la vision et le lotus de la limite. Mentionnant le propos du Prophète rapporté par Muslim : « J'ai vu Mon seigneur par mes yeux et par mon cœur », Rûzehân explique que Dieu n'a pas mentionné l'œil dans le verset « Le cœur n'a pas menti sur ce qu'il a vu » [LIII=11] parce que « la vision par l'œil est un tel secret entre Lui et Son bien-aimé qu'Il ne l'a pas mentionné par jalousie, car la vision par l'œil est commune tandis que la vision par le regard est privilégiée. Il lui a donné à voir Sa beauté par l'œil et il L'a vu par son regard qui était oint de la lumière de Son essence et de Ses attributs. [..] Son corps est devenu tout entier regard de compatissance et il a vu Dieu de tout son corps de sorte que la vision a atteint le cœur et que son cœur a vu au-dessus de lui-même la beauté de Dieu ». Rûzbehân développe ensuite l'idée des deux visions exposées par les versets suivants à travers lesquels on peut percevoir la spécificité du lotus de la limite : « Son apparition là fut celle de la prééternité et de la majesté et ne dépendait pas du lieu ni du temps [...]. Le serviteur était en un lieu et le seigneur nulle part, ce qui est l'extrême perfection de Son abstraction et de Son immense douceur telle qu'Il Se révèle de Lui-même au cœur de Son serviteur, Lui en nul lieu et le serviteur en un lieu. [...] Dieu a voulu que Son bien-aimé connaisse la station de l'équivocité en revêtant l'ordre et en manifestant la ruse : Dieu est apparu à partir de l'arbre du lotus de la limite comme Il était apparu de l'arbre de vigne à Moïse pour que Son bien-aimé Le connaisse parfaitement, car ne peut être considéré gnostique celui qui ne connaît pas son bien-aimé sous divers vêtements » ['Arâ'is : 594a-b].

jardin de la demeure » [*Cor.* : LIII=14-15]. L'esprit s'envola avec les anges. Il se posa sur le lotus, et récita les gloires de Dieu mille années durant. Puis il pénétra dans le jardin de la demeure. Il mangea de ses fruits, et il but à ses fleuves. Il vit ses palais et ses tentes. La belle (*hûr*) du paradis se tint devant lui prête à le servir et ses pages aussi. Puis Dieu le Très-Haut créa huit jardins [du paradis] emplis du délice éternel ; et il s'envola en leur sein mille années durant. Il se consacra à l'invocation de Dieu le Très-Haut en disant : « Le Très-Exalté, le Très-Saint ! Ô seigneur des anges et de l'esprit ». Alors Dieu le Très-Haut créa sept cieux pour être le lieu de sa gravitation. Il descendit dans les cieux et adora Dieu le Très-Haut durant mille années. Et Dieu créa le soleil, la lune et les étoiles pour lui servir d'édification. Puis Il créa le feu pour l'effrayer et le menacer [d'un châtiment éternel]. Puis Dieu – qu'Il soit béni et exalté – créa le temps et les jours pour fixer l'ordre de son culte, de son jeûne rituel, et de sa dévotion. Ensuite Dieu créa la terre, les montagnes, les océans, les fleuves, les nuages, les vents, les animaux, et les plantes pour qu'il retourne dans tous les sens Sa création, qu'il en agisse à sa guise avec elle, et qu'il la scrute avec discernement, ainsi qu'Il – qu'Il soit loué et exalté – l'a dit : « *Dans la création des cieux et de la terre, l'opposition de la nuit et du jour sont des signes pour ceux qui sont doués d'esprit* » [*Cor.* : III=190]. Puis Dieu voulut créer son corps et sa forme pour qu'il s'en charge, parce que les cieux, la terre, le trône, et le

[101] Le « lotus de la limite » est une frontière que l'intelligence ne peut franchir : « Le lotus de la limite est la station des amis. Lorsqu'a lieu le voyage dans le monde angélique, l'intelligence s'arrête au lotus de la limite car là finit le monde des intelligences, et après lui il y a le monde des esprits, des cœurs et des consciences secrètes. La parole du Très-Haut : « *Dans le lotus de la limite* » [*Cor.*, LIII=14]. Le sage a dit : "Le lotus de la limite est l'arbre des plus hautes opérations théophaniques" », [*Mashrab* : 251]. « Le lotus de la limite est ce dont les racines sont plantées dans le trône et les branches proches du piédestal. Ses feuilles poussent au-dessus du monde de l'intelligence. Dieu Se révèle dans les intelligences et les esprits à partir de lui » ; c'est le lotus de la connaissance mystique, le plus grand arbre doué d'une vie pérenne par l'océan de la vie, *op. cit.*, p. 340. Rûzbehân décrit ainsi le jardin où demeure Adam : « L'esprit de l'ami s'envole vers les jardins, dans les songes et les dévoilements. Ses jardins se dévoilent à lui ainsi que ses châteaux, ses houris, ses arbres et ses fleuves. Il mange ses fruits et boit à ses fleuves. Le Prophète a dit : « Les esprits des martyrs sont dans les entrailles d'un oiseau vert qui s'égaie dans les jardins du paradis, boit à ses fleuves, et mange de ses fruits ». Le sage a dit : "Le jardin des amis, c'est la contemplation de Dieu », [*Mashrab* : 251]. Voir aussi [*Sharh* : 337-339].

piédestal refusèrent à cause de la force de la connaissance mystique, et de l'empire de l'affirmation de l'unicité, ainsi qu'Il – que soit exaltée Sa majesté – l'a dit : « *Nous avons présenté le dépôt divin aux cieux, à la terre et aux montagnes. Ils ont refusé de s'en charger et en furent terrifiés. Alors l'homme s'en chargea* » [*Cor.* : XXXIII=72]. Puis Il saisit un peu de la surface de la terre et Il la fit fermenter pour la destiner à la condition créaturelle. Il créa pour que s'écoule [en lui] la condition seigneuriale. Il créa ses deux yeux afin qu'il s'instruise en observant, ses deux oreilles afin qu'il écoute, la langue pour qu'il s'exprime, ses deux mains pour saisir avec force, ses deux jambes pour marcher, pour [lui] être une dignité spécifique et une marque d'honneur. Puis Il fit croître avec soin le corps, durant quarante [matins], de la main de la tendresse et de la compatissance, ainsi qu'Il l'a dit : « *J'ai créé de Mes mains* » [102], et ce jusqu'à ce qu'il atteigne la perfection de la puissance. Puis Dieu envoya l'esprit depuis le ciel jusque sur la terre, et lui ordonna d'entrer dans le corps. Il le vit à l'image de Sa propre forme, et bien fait à l'image de Sa belle apparence. Mais Il vit qu'il était affaibli et livré à l'angoisse et qu'il le redoutait. Dieu – qu'Il soit loué – dit alors : « Entre et n'ai pas peur car tu fais partie des loyaux ». Et il entra sur l'ordre de Dieu ainsi que l'a dit Dieu le Très-Haut : « *J'ai insufflé en lui de mon esprit* » [*Cor.* : XV=29, XXXVIII=72]. Lorsqu'il entra, il vit les signes supérieurs dans le lieu inférieur, tels que le trône, le piédestal, le voile, les anges, la tablette, le calame, le paradis, le feu [l'enfer], les cieux, la terre, les montagnes, les déserts, et les océans ainsi que Dieu le Très-Haut l'a dit : « *Nous leur ferons voir Nos signes dans l'univers et en eux-mêmes* » [*Cor.* : XLI=53]. Puis il vit les voiles nuptiaux dans les voiles nuptiaux, le voile dans le voile, le supérieur dans l'inférieur, l'inférieur dans le supérieur, le proche dans le lointain, le lointain dans le proche, le temps dans l'espace, l'espace dans le temps, et il y pénétra. Il rechercha Dieu le Très-Haut dans chaque demeure, dans chaque étape, mais Il ne [Le] trouva pas. Il fut pris de stupeur après cela. Alors Dieu dévoila la

[102] *Coran*, XXXVIII=75. Le chiffre quarante est pris du *hadîth* : « L'argile d'Adam a été fermentée de Sa main quarante matins », [*Sharh* : 305]. La même tradition est rapportée par Abû Hafs Suhrawardî (m. 632/1234). Il la relie aux quarante jours de retraite qui ouvrent au mystique les sciences d'inspiration divine, et aux quarante voiles de la présence que franchit Adam par la fermentation des quarante matins qui sont aussi les quarante classes d'hommes, *'Awârif al-ma'ârif*, pp. 208-209.

Superbe [dans] le voile de la Superbe, et Se montra pour qu'il Le voit. Il se prosterna devant Dieu le Très-Haut et dit : « Ô mon prince ! J'ai été pris de stupeur à cause de Toi, et à cause Ton ordre. Quelle est donc cette amitié ? ». Il répondit : « La mine de la providence, la vérité de la suffisance, le site de la proximité et de la contemplation ». Comme Il – qu'Il soit béni et exalté – l'a dit : « *Nous sommes plus proches de lui que sa veine jugulaire* » [*Cor.* : L=16].

27 - Puis, après cela, il fut doué de puissance dans la présence de la présence, et il fut façonné dans le monde de la forme. Il installa l'imagination dans le cerveau, l'intelligence, la compréhension, la réflexion, la perception, et la conscience dans le cœur, et le cœur dans la poitrine. Il emprisonna l'âme [appétitive] entre ses deux flancs et Il plaça Satan, stupéfait et blessé, tapi entre la chair et le sang, ainsi qu'il – la bénédiction et le salut de Dieu soient sur lui – l'a dit : « Satan s'écoule de la descendance d'Adam par les canaux du sang » [103]. Et l'on obstrue ses canaux par la faim et la soif [104].

28 - Lorsque la forme corporelle se mit à briller de la beauté de l'esprit, elle se mit en mouvement. Elle se dressa sur l'ordre de Dieu. Elle regarda le monde angélique des cieux et de la terre. Puis, après cela, elle dirigea son regard vers elle-même. Alors elle sut et connut qu'elle avait été créée, et qu'elle avait un créateur. Alors elle exalta la transcendance de Dieu le Très-Haut et Le sanctifia. Elle dit : « Que Dieu soit béni ! Lui, le meilleur des créateurs ». Elle se prosterna devant Dieu – qu'Il soit béni et exalté – en gratitude et action de grâce pour Sa générosité et Ses faveurs, pour sa création et sa nature. Alors les anges du ciel se mirent à pleurer du fait de son désir [pour Dieu]. Ils demandèrent à Dieu de l'élever. Dieu

[103] *Hadîth* canonique, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, I, p. 342.
[104] Iblîs n'est pas à l'extérieur mais à l'intérieur même de l'homme, cependant déjà amoindri et prisonnier. La conception de Rûzbehân est tout à fait physique, ce pourquoi les méthodes préconisées ici sont la faim et la soif. C'est parce que l'âme animale est présente dans le cœur par la nourriture, qu'il faut la combattre par le jeûne, *'Abhar al-'âshiqîn*, p. 201. La faim comme technique spirituelle a été très employée dans le début du soufisme, et a parfois conduit à des outrances que Muhâsibî a vivement critiquées, P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, pp. 216-221. Selon 'Ayn al-Qudât Hamadânî chacun a une part compatissante et une part satanique, *Tamhîdât*, p. 195.

l'éleva alors jusqu'au ciel. Il le fit pénétrer dans Son jardin, et Il le fit asseoir sur le trône du royaume. Il fit se prosterner les anges du ciel devant lui [105] jusqu'à ce que fût passé autant de temps que ce que Dieu le Très-Haut voulut. Puis il apprit le péché jusqu'à ce qu'Il lui pardonne par l'indulgence et lui fasse voir l'étape spirituelle du repentir. Comme Dieu le Très-Haut l'a dit : « *Adam désobéit à son seigneur et fut dans l'erreur. Puis son seigneur l'élut, lui pardonna et le dirigea. Il dit* » [*Cor.*, XX=121-122]. Dieu – qu'Il soit loué et exalté – dit : « Ô vous qui êtes soumis à l'épreuve ! Sors de Mon paradis et va habiter la demeure de Mon épreuve » [106]. Dieu le fit descendre du ciel jusque sur la terre, Il le précipita dans la stupeur, Il l'emplit de tristesse, et lui interdit de s'unir à Lui. Il [Le] supplia avec humilité. Il pleura deux cent années sur sa séparation et son exil. Puis Il lui pardonna par Sa bienveillance et Son pardon. Il lui fit voir l'étape spirituelle de la résipiscence, et lui inspira la plus belle excuse et la récitation de : « Celui qui Me voit, L'a vu au tout premier commencement », ainsi qu'Il – que Sa majesté soit exaltée – l'a dit : « *Adam reçut des prescriptions de son seigneur, et Il lui pardonna* » [*Cor.*, II=37]. Puis Il l'emprisonna dans la maison de l'épreuve jusqu'à

[105] Rûzbehân fait de cette prosternation des anges le prototype des bénédictions que s'attire le saint : « Lorsque Dieu revêt le mystique du vêtement de Sa magnificence et de Sa superbe, de Sa beauté et de Sa majesté, Il crée sa forme à l'image de l'esprit. Il pare son extérieur et son intérieur de la lumière du mimétisme, de l'identification et de l'unification. Alors Il se manifeste à partir de lui sous la détermination de la beauté au monde et aux mondes qui s'abaissent alors devant lui, et les anges le bénissent comme ils bénirent Adam. Dieu a dit : « *Prosternez-vous devant Adam* » [*Cor.*, VII=11]. Le sage a dit : "Le saint est la fiancée de Dieu, et les habitants du royaume angélique d'entre les anges et les esprits recherchent la compagnie de sa beauté" », [*Mashrab* : 229].

[106] Ainsi que l'indique Rûzbehân dans son commentaire du *Coran*, le fait de manger le fruit de l'arbre et l'expulsion du paradis étaient la condition de l'accomplissement du décret par lequel Adam devait connaître la condition créaturelle, les attributs de fureur de Dieu et les phénomènes, et par lequel devait être suscitée la lignée prophétique, *'Arâ'is al-bayân*, fol. 420b ss. Comparer l'épisode de la biographie de Rûzbehân où al-Khidr lui donne à manger une pomme [*Dévoilement* : 142-143]. Sur le motif de la pomme voir aussi le prodige dans *Rûzbihân-nâma*, pp. 114-116. Voir aussi l'épisode rapporté à propos de Bistâmî, [*Sharh* : 81]. Sur la faute d'Adam voir les commentaires d'ibn 'Atâ' Allâh Iskandarî, *Latâ'if al-minan*, I, p. 127, et *al-Tanwîr fî isqât al-tadbîr*, le Caire, s.d., p. 15 ; Abû Tâlib al-Makkî, *Qût al-qulûb*, I, p. 128 ; 'Abd al-Karîm al-Jîlî, *al-Insân al-kamîl*, II, p. 38.

ce que se soit écoulé un long moment. Et Il le transportait chaque jour soixante-dix fois d'une étape spirituelle à une autre, ainsi que l'aimé du Compatissant – la bénédiction et le salut de Dieu soient sur lui – l'a dit : « Je demande pardon à Dieu soixante-dix fois par jour » et ce jusqu'à ce qu'il découvre dans l'exil ce qu'il avait vu dans la proximité [de Dieu]. Le commencement de l'esprit s'établit entièrement dans la nature primordiale par son achèvement dans la forme sensible. Lorsque ses opérations furent achevées, que ses états spirituels eurent atteint la perfection, vint l'instant du retour à sa demeure et au lieu de son séjour. Alors Dieu le Très-Haut l'appela par ses mots : « *Ô âme pacifiée retourne à ton seigneur* » [*Cor.*, LXXXIX=27-28]. L'esprit atteignit les vergers de la contemplation. Dieu éleva alors sa forme corporelle jusqu'au paradis du dévoilement. Il la purifia avec la pureté simple, et lui fit revêtir la robe de la surexistence. L'esprit se mêla à la forme corporelle, et la forme à l'esprit jusqu'à ce qu'il devienne telle une lampe claire dont le verre est un verre limpide. Il pénétra dans Son éternité sans fin comme il était sorti de Son éternité sans commencement. Par Lui il fut suscité, à Lui il retourne [107].

[107] Allusion au célèbre verset de la lumière, [*Cor.*, XXIV=35], maintes fois commenté dans le soufisme notamment par Abû Hamîd al-Ghazâlî, *Le tabernacle des lumières.* Ce verset est commenté en établissant une analogie entre la lampe avec le cœur et le verre avec la poitrine. Ici, Rûzbehân indique que l'extérieur laisse passer la lumière du cœur, qu'il est, transfiguré, homologue à l'intérieur ainsi que l'indique le *hadîth* des martyrs que commente dans le même sens Simnânî : « Les esprits des martyrs sont dans les entrailles d'un oiseau vert. Ils ont des lampes suspendues au trône. Ils circulent à leur gré dans le paradis puis se retirent vers ces lampes » H. Corbin, *En Islam iranien*, III, pp. 315-316. Ibn Qayyim al-Jawziyya le cite sous une forme plus complète, *al-Rûh*, pp. 59-60, 147-148, 162-167. Ce *hadîth* est cité par Rûzbehân sous une forme différente ici-même. Le symbolisme de la lampe de la niche avec les organes spirituels est commenté par Abû Hurayra, 'Ayn al-Qudât Hamadânî, *Tamhîdât*, p. 262. Cette idée du retour au début mais d'un début achevé et parfait renvoie à la célèbre sentence de Junayd que cite Rûzbehân dans [*Ennuagement* : § 94]. On trouvera dans le *Sharh-i shathiyyât* une analyse de cette coïncidence du début et de la fin, caractérisée par la double appellation interchangeable conférée aux soufis "gens du commencement" et "gens de la fin", les deux réunis par la station de l'unification où « ils voient Dieu par Dieu », et où, quand la fin et le début se rejoignent, « c'est Dieu Lui-même qui Se voit », car « le mystique a une fin alors que la connaissance mystique, elle, n'a pas de fin » [*Sharh* : 116, 396].

II
Deuxième section

29 - Nous avons décrit l'itinéraire de l'esprit dans les étapes spirituelles de ceux qui sont doués du dévoilement, des gnostiques, des unifiés, et des amants, ainsi que ce que Dieu m'a révélé des principes de leur religion, de leur but, de leurs états spirituels, de leur dévoilement, de leurs secrets, de leurs sciences, de leur connaissance mystique, de leurs vérités, de leurs finesses spirituelles, de leur ascension céleste, de leurs entretiens spirituels, et ce qui n'a pas de fin, celui que Dieu le Très-Haut a caché aux cœurs des créatures depuis le début de sa création jusqu'à la fin de son itinéraire dans le monde angélique du Seigneur des mondes. Nous n'avons mentionné au sujet de cette chose, ni ce qu'elle contient de sacré, ni son essence, car Dieu, le Très-Haut, en a célé la science en disant – que sa majesté soit exaltée – : « *Dis : l'esprit est issu de l'ordre de Mon seigneur, et il ne vous a été donné que peu de science* » [*Cor.*, XVII=85], c'est à dire de la science de mon Seigneur. 'Abdallâh ibn Burayda [108] a dit : « Nul, qu'il soit homme, génie, ange, ou démon, ne peut atteindre la science qui concerne l'esprit dont vit l'homme, si ce n'est Dieu le Très-Haut ».

30 - Les savants ont des opinions divergentes concernant la nature de l'esprit. Un groupe [d'entre eux] a dit : « L'esprit est le sang. Ne vois-tu pas que celui qui perd abondamment son sang périt ? ». Un groupe a soutenu l'opinion que l'esprit est le fait d'inspirer de l'air ; [[109] et un autre groupe a dit : « L'esprit est une lumière issue de la lumière de Dieu le Très-Haut », et ils croient

[108] Rapporteur de hadîth (m. 115/733) et juge à Merv, Tadhkira al-huffâz, I, p. 102.
[109] L'identification de l'esprit au sang pur qui est la cause de la vie du corps est rapportée et vivement critiquée par ibn Qayyim al-Jawziyya, *al-Rûh*, p. 249. Mais

qu'il est fait de la lumière de Son essence. Un groupe a dit : « Une vie issue de la vie de Dieu » [110]. Un autre a dit : « Les esprits sont créés, tandis que l'esprit-saint est issu de l'essence de Dieu le Très-Haut ». D'autres ont dit : « Les esprits du vulgaire sont créés, mais les esprits de l'élite ne sont pas créés. ». Un autre groupe a dit : « Les esprits sont prééternels, car ils ne meurent pas, ne sont pas punis et ne sont pas soumis aux épreuves ». Un groupe a dit : « Les esprits migrent d'un corps à l'autre » [111]]. D'autres ont dit : « L'esprit a été créé de lumière ». Un autre groupe a dit : « L'esprit est double, esprit divin et esprit humain ». Le commun des mu'tazilites et des najjârites [112] a affirmé : « L'esprit est un accident ». Ils se sont tous trompés dans ce qu'ils ont pensé à son sujet, et la majorité d'entre eux

cette idée est liée à la conception selon laquelle il y a continuité du règne physique jusqu'au règne spirituel. Cela vient de la difficulté à distinguer l'esprit en tant qu'organe spirituel de l'esprit en tant que pneuma vital. L'identification des esprits à des souffles aurait été soutenue par exemple par Abû Muhammad b. Qutayba, ibn Qayyim al-Jawziyya, *al-Rûh*, p. 207. Le passage placé entre crochets est copié de Sarrâj, *Kitâb al-luma' fî'l-tasawwuf*, pp. 434-435.

[110] Le juge Abû Bakr ibn al-Bâqillânî (m. 1013) et le groupe des ash'arites qui le suivaient, aurait soutenu l'idée que l'esprit est un accident comme les mu'tazilites et qu'il n'est rien d'autre que la vie elle-même, ibn Qayyim al-Jawziyya, *al-Rûh*, pp. 77, 252. Ils auraient dénié que l'esprit demeure après la disparition du corps et qu'il soit récompensé ou châtié. Cette opinion serait aussi celle du dissident mu'tazilite Nazzâm (m. 846), al-Baghdâdî, *al-Farq bayna'l-firaq*, p. 135. Sur Nazzâm, *ibid.*, pp. 113-136 ; H. Laoust, *Les schismes dans l'Islam*, pp. 103-104.

[111] La métempsycose et ses adeptes font l'objet d'un chapitre du *Farq bayna'l-firaq*, pp. 270-276. Y sont visées diverses sectes ismaéliennes « extrémistes » comme les *Khattâbiyya*, et la secte des *Khâbitiyya*, sous groupe de la *Qadariyya*, fondée par le disciple du mu'tazilite Nazzâm, Ahmad ibn Khâbit qui soutint que Jésus était un deuxième dieu, *ibid.*, pp. 228, 273 et 277-278. Sur le problème de la métempsycose, G. Monnot, art. « La transmigration et l'immortalité », in *Islam et religions*, Paris, 1986 , § XII, pp. 279-295 ; R. Freitag, *Seelewanderung in der islamischen Häresie*, Berlin, 1985. Pour la position sur l'esprit incréé, ibn Qayyim al-Jawziyya, *al-Rûh.*, pp. 206 ss. ; Hujwîrî, *Somme spirituelle*, p. 303.

[112] Certaines de ces thèses sont mentionnées et attribuées à tort au soufisme en général par ibn Qayyim al-Jawziyya, *al-Rûh*, pp. 304-305. La même idée est citée par Sarrâj mais sans attribution, *Kitâb al-luma' fî'l-tasawwuf*, p. 222. Le texte est ici copié de Sarrâj, *ibid.*, p. 435. Le *Rûzbihân-nâma* donne avec raison *Najjâriyya*, alors que les manuscrits comportent *Bukhâriyya*. En effet les *Bukhâriyya* ne sont pas mentionnés dans les ouvrages d'hérésiographie, alors que les *Najjâriyya* sont une école fondée par le murjite Husayn ibn Muhammad al-Najjâr (m. vers 845) dont il est question dans le *Farq bayna'l-firaq* d'al-Baghdâdî, pp. 207-211, et *Les schismes dans l'Islam*, p. 107.

n'a jamais réussi à tomber d'accord mis à part les chrétiens, [parce qu'ils ont conçu une idée de sa constitution que Dieu avait exclu de sa nature ; et parce qu'Il l'a placé au-dessus de ce que la science peut embrasser ou de sorte que quiconque ne puisse le décrire autrement que de la façon même dont Dieu le Très-Haut l'a décrit] [113]. Le Très-Haut a dit : « *Ils te questionnent au sujet de l'esprit. Dis : l'esprit est issu de l'ordre de mon seigneur* » [*Cor.*, XVII=85].

31 - [Ce sur quoi s'accordent les adeptes de la vérité et de la sagacité c'est [l'idée] que les esprits sont tous créés et qu'ils sont un ordre issu de l'ordre de Dieu. Il n'y a entre lui et Dieu aucun autre lien ou relation que le fait qu'il se trouve dans Son royaume et Son obéissance. Dans le lieu de son enfermement il n'est pas réincarné ; il ne sort pas d'un corps pour entrer dans un autre]. Mais l'école des sages soutient à ce propos que « Dieu le Très-Haut a créé les esprits de six choses, de l'essence de la lumière, de parfum, de la surexistence, de la vie, de la science, et de la hauteur. Ne vois-tu pas que tant qu'il demeure dans le corps, celui-ci est lumineux, les yeux voient, les oreilles entendent, et il répand une bonne odeur. Lorsqu'il [en] sort, le corps sent mauvais. Il demeure, mais lorsque l'esprit s'en sépare, il disparaît. Il est vivant mais, quand il en sort, il meurt. Il est savant mais lorsque l'esprit sort de lui, il ne sait plus rien. Le corps est supérieur et subtil, tant que l'esprit demeure en lui, mais quand il en sort il devient inférieur et sale ». Ibn al-Rîwandî [114] a dit : « L'esprit est un corps subtil qui habite le corps ». Le bon choix parmi ces dires réside [dans l'af-

Une confrérie nommée *Bukhâriyya* est toutefois citée plusieurs fois par L. Massignon, *La passion de Hallâj*, II, 202, 242, 265, 268, 473 qui se réfère au *Jam' al-firaq li-raf'i'l-firaq* du traditionniste shafi'ite Nûr al-dîn Tâwûsî (790-871/1388-1465) (Massignon, *La passion de Hallâj*, II, p. 201) parmi dix autres confréries, « survivances locales curieuses » de Hallâj au nombre desquelles la *Murshidiyya-Rûzbihâniyya* (Ghiyâth D.M. Kâzarûnî).

[113] Tout ce passage est une reprise fautive d'un passage de l'ouvrage de Sarrâj, *Kitâb al-luma' fî'l-tasawwuf*, p. 434. Rûzbehân en a inversé l'ordre des passages. Tout le passage entre crochets dans le paragraphe suivant est aussi repris de Sarrâj, *Kitâb al-luma'*, p. 435

[114] Les manuscrits Aya Sofia et Fatih donnent respectivement al-Rawandî et al-Dîwandî. Mais la leçon correcte est ici ibn al-Rîwandî que l'on peut identifier à deux personnages de Nîshâpûr qui furent tous deux les maîtres d'al-Hakîm Abû 'Abdallâh al-Hâfiz.

firmation] qu'il est un corps subtil, ce que démontre le propos du Très-Haut qui décrit l'attribut des martyrs : « *Au contraire ! Ils sont vivants auprès de leur seigneur, comblés par leur attribution, joyeux de la faveur que Dieu leur a accordée* » [*Cor.*, III=169-170]. Or, le fait d'être comblé par la faveur de Dieu comme la joie font partie des attributs des corps, mais ce qui est désigné ici c'est leurs esprits puisque leurs corps, eux, sont tourmentés dans la terre. De même [le démontre] ce qu'on a rapporté : « *Les esprits des martyrs sont suspendus à l'arbre du paradis, ils s'abritent auprès des lampes pendues sous le trône [de Dieu]* » [*hadîth*]. Or ce phénomène ne peut provenir de l'accidentel. Quelqu'un a rapporté qu'ibn 'Abbâs – que Dieu soit satisfait de tous deux – a dit : « Lorsque l'esprit sort [du corps] de l'homme, le corps meurt et l'esprit prend une autre forme ».

32 - Quant à ce à quoi a fait allusion la langue des adeptes des vérités spirituelles pour ce qui concerne la description de l'esprit, c'est ce que Abû Bakr ibn Sa'dân [115] a dit : « L'esprit a été créé de la lumière et a été établi dans les ténèbres des figures. Lorsque l'esprit devient plus fort il ressemble à l'intelligence ; les lumières se succèdent les unes aux autres et des figures s'effacent leurs ténèbres. Alors les figures deviennent spirituelles [lumineuses : Rûzbihân-nâma] par les lumières de l'esprit et de l'intelligence. Il se laisse mener et suit assidûment sa voie. Les esprits retournent à leur mine originelle. Depuis le monde caché ils contemplent les voies qu'empruntent les décrets et ils en gravissent le cours. Celui-ci contem-

L'un est Abû Sa'îd Sahl ibn Ahmad ibn Sahl al-Rîwandî al-mudhakkir mort en *Rabî' I* de l'an 350/961. L'autre est Abû Bakr Muhammad ibn Ahmad ibn Hârûn ibn Muhammad al-Rîwandî connu sous le nom al-Shâfi'î qui était encore en vie en 355/966, Sam'ânî, *al-Ansâb*, Leiden, 1912, III, pp. 117-118 ; un troisième nommé Ibrâhîm b. Ahmad également traditionniste est aussi cité parmi les maîtres de Nîshâpûr, Frye, *The Histories of Nîshâpûr*, index ; Abû 'Abdullâh Hâkim Nîshâbûrî, *Târîkh Nîshâpûr*, Téhéran, 1375, p. 364. Mais, selon D. Gimaret, il pourrait s'agir d'ibn al-Râwandî, l'hérétique et libre penseur (m. vers 200/864 ou 250/903), dont la doctrine sur l'esprit est exposée par Ash'arî, *Maqâlât*, 2e éd. Ritter, 332, 7-8. Sur ibn al-Râwandî, EI², III, 929-930.

[115] Abû Bakr ibn Abî Sa'dân était un soufi de Baghdâd jouissant d'une grande réputation et disciple de Junayd et de Nûrî, *Tabaqât al-sûfiyya*, pp. 420-423 ; *Nafahât al-uns*, pp. 146-147 ; *Târîkh Baghdâd*, IV, p. 361. Ce propos est cité dans les *Tabaqât al-sûfiyya* de Sulamî, p. 422. La citation de Rûzbehân varie légèrement de celle de Sulamî, mais n'en altère pas le sens c'est pourquoi il a semblé préférable de la conserver telle quelle.

ple ce qui s'écoule des arrêts divins et celui-là se satisfait des résultats du décret et de l'arrêt divins, ceci fait partie des états spirituels les plus subtils ». Certains ont dit : « Les esprits ont été créés de la joie, car ils s'élèvent à jamais vers le site de la joie ». Le maître Abû Nasr al-Sarrâj – que la miséricorde de Dieu soit sur lui a dit : « Dieu le Très-Haut a créé l'esprit d'Adam sur lui le salut – [de la lumière : *Rûzbihân-nâma*] du royaume angélique, et son corps de la terre » [116]. Al-Wâsitî – que la miséricorde de Dieu soit sur lui – a dit : « Les deux déterminations de majesté et de beauté ont été puisées et les esprits sont apparus entre les deux ». Il a aussi dit : « Je suis le fils de l'éternité sans commencement et de l'éternité sans fin, parce que je suis le fils de l'éternité sans commencement et de l'éternité sans fin avant que de n'être le fils de l'eau et de l'argile » [117]. Il a aussi dit : « Dieu le Très-Haut a créé les esprits entre Sa majesté et Sa beauté, et, si Dieu le Très-Haut ne les avait pas cachés par l'eau et l'argile, tout ce qui est apparu dans les deux régions de l'être se serait prosterné devant eux » [118]. Al-Shiblî – que la miséri-

[116] Sarrâj est l'auteur du *Kitâb al-luma' fî'l-tasawwuf* le plus ancien traité d'ensemble sur le soufisme, dont des passages sont employés par Rûzbehân ici-même. Il est mort en *Rajab* 378/988, et son mausolée à Tûs fut longtemps fréquenté. Le propos est tiré du *Kitâb al-luma' fî'l-tasawwuf*, p. 435.

[117] Le propos de Wâsitî tend à montrer qu'il a atteint l'union substantielle, *'ayn al-jam'*, qui l'investit de la compatissance de toute éternité. En effet comme l'indique Rûzbehân, l'eau et l'argile ont été créées en premier de la douceur de Dieu, puis le feu de Sa fureur ; l'eau et l'argile précèdent le feu car ils sont la preuve de la compatissance répandue sur la créature alors que le feu est la preuve de Son châtiment, *'Arâ'is al-bayân*, fol. 320a. Abû Bakr ibn Mûsâ al-Wâsitî ou ibn al-Farghânî, disciple de Junayd et de Nûrî. Il serait mort à Marw après 320/932. Rûzbehân fait fréquemment référence à ce grand mystique dont l'enseignement aurait pourtant été conservé essentiellement par les gens de Marw. Sulamî, *Tabaqât al-sûfiyya*, pp. 302-306 ; de très nombreuses citations chez Abû Nasr al-Sarrâj, *Kitâb al-luma' fî'l-tasawwuf*, index ; Abû Nu'aym al-Isfahânî, *Hilya al-awliyâ'*, X, pp. 349-350 ; Hujwîrî, *Somme spirituelle*, pp. 186-187, 306. Wâsitî aurait été l'un des principaux transmetteurs des *Tawâsîn* de Hallâj dont il aurait propagé l'enseignement à Marw. Massignon propose de l'identifier à l'éditeur des dernières œuvres de Hallâj, L. Massignon, *La passion de Hallâj*, III, pp. 283-287.

[118] L'idée que l'ensemble de l'être se prosternerait devant l'homme s'il n'était voilé par le corps est un thème récurrent chez Rûzbehân. Il mentionne du reste une étape spirituelle dans laquelle le mystique devient l'orientation, *qibla*, de l'ensemble des choses : « Lorsque Dieu a revêtu le mystique des lumières du vêtement de la condition seigneuriale, toutes les choses se prosternent devant lui parce qu'en cet état il est

corde de Dieu le Très-Haut soit sur lui – a dit : « C'est par Dieu que se sont dressés les esprits, les corps et les pensées et non par leurs essences respectives » [119]. al-Wâsitî – que la bénédiction de Dieu soit sur lui – a dit : « L'esprit est double, un esprit par lequel la créature [reçoit] la vie, et un esprit par lequel la créature [120] [reçoit] la lumière, lequel est l'esprit dont Dieu – qu'Il soit loué et exalté – a dit : « *C'est ainsi que Nous t'avons révélé un esprit issu de Notre ordre* » [*Cor.*, XLII=52] ». Abû 'Abdallâh al-Nibâjî a dit : « Lorsque le mystique atteint l'union, se trouvent en lui deux esprits dont un esprit qui n'est pas sujet au changement et à la coloration des états spirituels » [121].

33 - Quant à l'avis que je suis – mais Dieu est le plus savant – il est que l'esprit est un secret caché en Dieu le Très-Haut, nulle de Ses créatures ne peut l'observer à moins qu'elle ne soit au nombre des gnostiques investis de la condition seigneuriale à qui Dieu le Très-Haut a voulu qu'il se révèle dans le dévoilement. Ils le voient alors sous une forme de nature spirituelle, mais ils ne connaissent pas la vérité de sa constitution. La preuve qu'il est investi de cet attribut est apportée par le propos du Prophète – que la bénédic-

la *qibla* de Dieu, que cela se produise en vérité symboliquement, extérieurement, dans le sommeil ou dans le dévoilement [...] », [*Mashrab* : 242]. Le propos est parfois attribué à Qahtabî, H. Landolt, *Le révélateur des mystères*, p. 57, 106 n.152. Abû Hafs Suhrawardî en donne une variante sans attribution, *'Awârif al-ma'ârif*, p. 446. Mais on le retrouve attribué, avec des variantes, à Wâsitî dans le *'Arâ'is al-bayân*, fol. 366a.

[119] Sarrâj rapporte la même sentence, *Kitâb al-luma' fî'l-tasawwuf*, pp. 221-222. Abû Bakr al-Shiblî, né en 247/861 et mort en 334/945 à Baghdâd est l'un des soufis les plus cités avec Junayd. Il partagea certains aspects de la doctrine de Hallâj mais joua un rôle dans son exécution. Sur sa vie et ses sentences, voir, entre autres, Sulamî, *Tabaqât al-sûfiyya*, pp. 337-348; Abû Nu'aym, *Hilya al-awliyâ'*, X, pp. 366-375.

[120] Sarrâj cite ce propos avec la variante : « par lequel le cœur reçoit la lumière », *Kitâb al-luma'*, p. 222.

[121] La sentence de Nibâjî est rapportée dans une autre version par Sarrâj : « Lorsque le mystique a atteint l'union, il y a en lui deux esprits, un esprit qui n'est soumis ni au changement ni à la division, et un esprit qui est soumis au changement et à la coloration des états spirituels », *Kitâb al-luma'*, p. 222. Le manuscrits donnent le nom sous diverses formes, mais il s'agit d'Abû 'Abdallâh Sa'îd ibn Yazîd al-Nibâjî, soufi de Baghdâd au troisième siècle de l'hégire, qui est mentionné par Sulamî dans les *Tabaqât al-sûfiyya*, pp. 98-99 ; Sam'ânî, *al-Ansâb*, p. 552. On trouve quelques-unes de ses sentences dans la *Risâla qushayriyya*, Beyrouth, 1990, pp. 199, 371, 375, 409, 434. Voir aussi les références données par R. Deladrière, Kalâbâdhî, *Traité de soufisme*, p. 191, n. 95.

tion et le salut de Dieu soient sur lui – qui a dit au cours de l'ascension céleste : « J'ai vu Adam dans le ciel du monde d'ici-bas. J'ai vu Jésus et Jean dans le deuxième ciel. J'ai vu Joseph dans le troisième ciel, Idrîs dans le quatrième ciel, et Aaron dans le cinquième ciel. J'ai vu Moïse dans le sixième ciel, et j'ai vu Abraham dans le septième ciel » [122]. Et on ne dispute pas le fait qu'ils sont tous morts dans le monde d'ici-bas, à l'exception de Jésus, que leurs corps sont demeurés dans la terre mais que leurs esprits sont montés dans le monde angélique du ciel. Une autre preuve que l'esprit est une forme subtile est fournie par l'allusion du prophète – que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur lui – concernant l'apparence des esprits : « Les esprits sont une armée rangée en ordre de bataille. Ceux d'entre eux qui se reconnaissent s'allient, et ceux qui s'ignorent s'opposent » [123]. Or l'amitié et l'opposition n'apparaissent pas autrement qu'à partir de la forme sensible. De la même manière quiconque voit le Prophète – la paix soit sur lui – dans le sommeil voit l'esprit du Prophète –Dieu le bénisse et le salue – car l'imagination et la représentation figurative font partie de la vision de la forme sensible, et non de la vision de l'esprit comme il – Dieu le bénisse et le salue – l'a dit : « Qui m'a vu, m'a véritablement vu, car le démon ne peut revêtir mon apparence ». Ceci constitue une allusion subtile pour les adeptes des vérités et des preuves manifestes pour les adeptes des finesses spirituelles. La réponse au problème qu'a soulevé quelqu'un qui demandait quelle est la preuve de ce que l'esprit a été créé avant le trône, le piédestal, le royaume et les anges, est – que Dieu nous assiste – que les êtres et les créatures sont tous des corps et des accidents, et qu'il n'y a donc aucune divergence quant au fait que Dieu le Très-Haut a créé les esprits avant les corps. La certitude en est donnée par la parole du Prophète – la paix soit sur lui – : « Dieu a créé les esprits deux millions d'années avant les corps » [124]. Il a été rapporté dans les traditions que la première chose que Dieu le Très-Haut a créé

[122] Même argumentation chez Hujwîrî, *Kashf al-mahjûb*, p. 336 (*Somme* : 303). Wâsitî réfère ce *hadîth* aux états spirituels, Sarrâj, *Kitâb al-luma'*, p. 42.

[123] Ce *hadîth* est régulièrement cité dès qu'il est question de la nature de l'esprit. Ibn Qayyim en tire la preuve que les esprits sont créés, *al-Rûh*, p. 206. Voir aussi Hujwîrî, *Kashf al-mahjûb*, p. 336 ; (*Somme* : 302).

[124] Ce *hadîth* est contesté par ibn al-Jawziyya qui au contraire tente d'apporter la preuve que les esprits ont été créés après les corps, *al-Rûh*, pp. 245 ss. Selon Rûzbehân :

c'est la lumière de Muhammad [125] – Dieu le bénisse et le salue – ce qui constitue une allusion à l'antériorité de son esprit – la paix soit sur lui – sur les êtres.

34 - Apprends – que Dieu t'assiste dans la voie de la droiture – que Dieu – qu'Il soit loué et exalté – a créé l'essence des esprits des hommes pourvue de différences comparables à celles qui existent entre les corps – certains sont sales et grossiers, tandis que d'autres sont doux et délicats, et certains sont noirs, d'autres rouges et d'autres encore, blancs – comparables à celles qui existent entre les caractères – certains sont sensibles, bienveillants, généreux, et proches des autres, d'autres sont cruels, durs, avares, et vils – et comparables à la différence entre ce qui attendrit et ce qui est détestable, et entre les voix agréables et les voix insupportables. Certains ont été faits des lumières du royaume angélique : ce sont les esprits des prophètes, des gnostiques, des saints et des rapprochés. Il les a fait entrer

« Dieu a créé les esprits, avant l'être impératif, entre la lumière et la perfection, et lui a révélé de Sa grâce et de Sa beauté », [*'Arâ'is* : 529a]. Les manuscrits Fatih et Aya Sofia retiennent deux mille ans, le *Rûzbihân-nâma*, quatre cents. Il semble que la version correcte de ce *hadîth* soit plutôt deux mille que deux millions d'années, ibn al-Jawziyya, *al-Rûh*, p. 245 ; Hujwîrî, *Somme spirituelle*, p. 304. Le *'Arâ'is al-bayân* donne aussi deux millions, fol. 320b. Une sentence de Ja'far al-Sâdiq sous-entend que les esprits des prophètes furent créés deux mille ans avant les créatures, H. Corbin, *En islam iranien*, I, p. 292. Isfarâyinî donne le chiffre de quatre mille ans, correspondant aux quarante matins de la fermentation d'Adam, *Le révélateur des mystères*, p. 105 (texte persan). Il existe aussi une tradition selon laquelle « Dieu a créé les génies deux mille ans avant Adam », *Mir'ât al-zamân fî târîkh al-a'yân*, p. 129.

[125] Rûzbehân fait allusion à cet ensemble de *hadîth*s qui portent sur la première création, et qui affirment l'antériorité de la réalité muhammadienne, thème courant dans le soufisme. La première chose créée est ainsi, suivant les traditions, tantôt la lumière du prophète, tantôt son esprit, tantôt le calame, tantôt l'intelligence. Sur la notion de lumière muhammadienne, L. Massignon, *«Nûr Muhammadî»*, *EI*[1] ; U. Rubin, « *Preexistence and Light. Aspects of the Concept of Nûr Muhammad* », *IOS*, 5, 1975. Pour l'interprétation des variantes de ce *hadîth*, H. Corbin, *En Islam iranien*, III, pp. 323 ss. La seule version citée dans les grands recueils canoniques sunnites concerne le calame, Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, I, p. 135. Cette version du *hadîth* aurait été rapportée par ibn 'Abbâs, *Hilya al-awliyâ'*, VIII, p. 181.La version sur l'intelligence, est, quant à elle, jugée rare et douteuse, *ibid.*, VII, p. 318. la notion de la lumière muhammadienne semble avoir été énoncée en premier dans le soufisme par Sahl Tustarî.

dans les chambres nuptiales de Sa majesté. Il S'est révélé à eux par la lumière de Sa beauté, et leur a fait revêtir le vêtement de Ses attributs. Comme l'a dit le maître Abû Nasr al-Sarrâj – la miséricorde de Dieu soit sur lui – : « Dieu – qu'Il soit loué et exalté – a créé l'esprit d'Adam – sur lui le salut – de la lumière du royaume angélique », et c'est pour cela qu'il a été pris d'un violent désir pour Sa majesté, Sa beauté, et Son union. Il a créé les esprits des croyants de nature spirituelle et paradisiaque, et c'est pourquoi ils ont éprouvé le désir du paradis. Les esprits des insouciants ont été faits de la nature de l'atmosphère, c'est pourquoi ils ont incliné vers le bas-monde. Il y a certes une grave méprise chez quiconque s'imagine que son esprit est comparable à celui de Muhammad – sur lui le salut – car l'esprit du Prophète – sur lui le salut – est une création de la réalité de majesté et de sainteté. Et les esprits des prophètes et des véridiques quoique d'une nature de pureté et apparentés au royaume angélique, ne peuvent lui être comparés, puisqu'il est dans la création le plus proche de Dieu – qu'il soit loué et exalté. Le joyau de son esprit a été distingué [par des propriétés spécifiques] entre toutes les créatures à la mesure de Sa proximité à Dieu – qu'Il soit loué et exalté – et de même en ce qui concerne les esprits des gnostiques et des véridiques par rapport au commun des gens.

35 - Et aussi, de même que les esprits comportent des différences, l'argile de leurs corps comporte des différences. Par conséquent certains sont meilleurs que d'autres comme il est rapporté dans les traditions de David – sur lui le salut – [où] Dieu le Très-Haut a dit : « Ô David ! J'ai créé l'argile de mes amis de l'argile d'Abraham, Mon ami intime, de Moïse, Mon confident [de Jean : ms. AS, F], et de Muhammad, Mon élu. C'est de Ma lumière que J'ai créé l'esprit de ceux qui brûlent de désir, et c'est de Ma majesté que Je les ai à précipités dans le malheur et comblés de bienfaits ». Il faut que tu saches que Dieu le Très-Haut les a distingués par la connaissance mystique l'amour, la proximité, le discours et la contemplation. Il a créé leur esprit de beauté, de majesté et de lumière, car Il les a créés pour Lui-même ainsi qu'Il l'a dit à Moïse – sur lui le salut – : « *Je t'ai réservé pour Moi* » [Cor., XX=41]. Or, il est nécessaire que celui que Dieu le Très-Haut a réservé pour Lui-même,

soit plus beau que toute chose parce que Dieu le Très-Haut est délicat ; et seul le subtil peut parvenir à Son union ainsi qu'il — la paix soit sur lui — l'a dit : « Dieu est beau et Il aime la beauté ».

36 - Apprends ô mon frère — que Dieu te confère la lumière de la certitude — que l'esprit, le cœur, et l'intelligence sont doués de contemplations. La contemplation de l'intelligence consiste en ce que les attributs de la puissance divine se dévoilent à partir de l'occultation des signes divins ainsi que l'a dit al-Wâsitî : « Les choses ont souri aux mystiques à travers les lèvres de la puissance divine » [126]. La contemplation du cœur est la représentation de la lumière de la certitude ainsi que certains l'ont affirmé : « La contemplation du cœur est la certitude ». La contemplation de l'esprit consiste en la contemplation *de visu* ainsi que Dieu le Très-Haut l'a promis dans les jardins [du paradis]. Et aussi comme l'a dit al-Shiblî — la miséricorde de Dieu soit sur lui — : « Pour les gnostiques la contemplation du bas-monde se dévoile à partir de celle de l'autre monde ». La plupart des créatures sont retranchées de cette étape spirituelle par un voile, y compris les serviteurs de Dieu, les ascètes, les grands savants qui affirment que la vision de Dieu est impossible dans le bas-monde en invoquant la parole du Très-Haut : « *Les regards ne peuvent Le voir alors que Lui peut voir les regards* » [*Cor.*, VI=103]. Ils se sont trompés en cela parce que Dieu le Très-Haut a mentionné [ici] les regards de l'extérieur [du corps]. Quant à ce que nous admettons c'est ce que nous avons affirmé, à savoir qu'il s'agit [ici] des regards de l'intérieur et non des regards de l'extérieur. De plus, Dieu a voulu désigner ainsi une représentation qui embrasse la totalité, même s'il ne peut y avoir dans le monde d'ici-bas, ni dans l'autre monde, de représentation de Lui, ni de représentation qui L'englobe, puisqu'Il est tellement grand et puissant qu'aucune de ses créatures ne saurait Le voir et en embrasser la totalité. D'autant que les gnostiques détiennent une étape spirituelle plus grande que celle-ci. C'est que lorsque la pureté de Sa majesté illumine l'esprit des gnostiques et

[126] Cette sentence est citée par Rûzbehân qui reprend de Wâsitî le *hadîth* de la rose rouge : « La rose rouge provient de la gloire de Dieu ; qui désire contempler la gloire de Dieu, qu'il contemple la rose rouge », L. Massignon, *La passion de Hallâj*, III, n.4 pp. 180, 287 ; la rose rouge a aussi parfois été identifiée à Hallâj, *ibid.*, II, pp. 248-249.

que cette lumière atteint l'œil externe apparaît entre l'œil de l'esprit et l'œil externe un chemin par lequel la lumière s'écoule. Alors, le gnostique voit par cette lumière les attributs de Dieu le Très-Haut en toutes choses ainsi que certains l'ont dit : « Je n'ai jamais vu une chose que je n'ai vu Dieu avant cette chose » [127]. Ceci constitue pour les gnostiques une importante allusion subtile à la vision, et c'est la limite extrême de l'étape spirituelle des adeptes du dévoilement. Nul doute que cet ensemble d'hommes n'atteindra jamais cette étape spirituelle car leurs cœurs sont occupés du bas-monde et leurs regards se dérobent et se détournent de la vie future ; or, quiconque est investi de cette propriété, Dieu lui interdit d'atteindre cette étape spirituelle. La plupart des adeptes des paradoxes extatiques ont été pris de rire et de stupeur dans cet océan, parmi eux Abû Yazîd al-Bistâmî, Dhû'l-Nûn al-Misrî, Yûsuf ibn al-Husayn al-Râzî [128], al-Shiblî, Abû'l-Husayn al-Nûrî, al-Junayd, Muhammad al-Jurayrî, Samnûn, al-Husayn ibn Mansûr, Abû'l-'Abbâs ibn 'Atâ [129], Abû Bakr al-Wâsitî, Yahyâ ibn Mu'âdh al-Râzî, Abû Muzâhim al-Shîrâzî,Abû 'Abdallâh

[127] Il s'agit là de l'étape spirituelle de l'union substantielle, *'ayn al-jam'*, comme l'expose Rûzbehân dans [*Mashrab* : 243]. Sur ce rang spirituel, voir Ghazâlî, *Le tabernacle des lumières*, p. 60. Le propos rapporté par Rûzbehân aurait pour auteur le premier calife, Abû Bakr al-Siddîq. On en attribue des variantes à ses deux successeurs, 'Umar : « Je ne vois aucune chose que je ne vois Dieu avec elle », et 'Uthmân : « Je ne vois aucune chose que je ne vois Dieu après elle », R. Deladrière, *La profession de foi d'ibn 'Arabî*, p. 55.

[128] Abû Yazîd représente la tendance iranienne du Khurâsân de l'ivresse. Il est né en 184/800, et mort en 234/848 ou 261/874. Voir les références chez Sulamî, *Tabaqât al-sûfiyya*, pp. 67-74. Dhû'l-Nûn est né en Haute-Egypte en 180/796, et mort au Caire en 245/859. Il aurait rédigé un ouvrage d'alchimie qu'il aurait apprise de Jâbir ibn Hayyân. Il a été le premier théoricien des états et des étapes spirituels. Il a une très grande importance dans le soufisme et les références à sa vie et ses sentences sont très nombreuses, Sulamî, *Tabaqât al-sûfiyya*, pp. 15-26 ; voir aussi ibn 'Arabî, *La vie merveilleuse de Dhû'l-Nûn l'égyptien*Al-Razî a été disciple de Dhû'l-Nûn al-Misrî et Abû Turâb al-Nakhshabî, il accompagna Abû Sa'îd al-Kharrâz dans certains de ses voyages. Il est mort en 304/916. Voir Sulamî, *Tabaqât al-sûfiyya*, pp. 185-191.

[129] Nûrî était un maître de Baghdâd mort en 295/907 disciple, comme Junayd, de Sarî Saqatî, Sulamî, *Tabaqât al-sûfiyya*, pp. 164-169. Abû'l-Qâsim Junayd Baghdâdî représente la tendance baghdâdienne du soufisme attachée à la lucidité, souvent opposée à celle de Bistâmî. Il est mort en 298/910. Sulamî, *Tabaqât al-sûfiyya*, pp. 155-163 ; Junayd, *Enseignement spirituel.* Jurayrî ou Jarîrî fut un disciple de Junayd, mort en 311/923, Sulamî, *Tabaqât al-sûfiyya*, pp. 259-264. Abû'l-Qâsim Samnûn ibn 'Umar al-muhibb, l'amant, était l'un des plus grands maîtres de l'Iraq. Il fut célèbre pour ses

Muhammad ibn Khafîf [130] – la preuve de Dieu pour Sa [*Cor.*, VI=103] création – Hishâm ibn 'Abdân, Abû Bakr al-Tamastânî, Ja'far al-Hadhdhâ, Abû'l-Husayn ibn Hind al-Qurashî [131], et bien d'autres encore qui leur sont semblables parmi les maîtres spirituels – que Dieu soit satisfait d'eux tous. [D'autres] qui leur sont comparables ont reculé devant cet océan et ses remous car la main de Dieu accorde le bienfait à qui Il veut. Dieu est le grand détenteur des bienfaits.

propos sur l'amour de Dieu, et se surnomma lui-même *al-kadhdhâb*, le menteur. Disciple de Sarî Saqatî, il serait mort après Junayd, Sulamî, *Tabaqât al-sûfiyya*, pp. 195-199. Abû'l-'Abbâs ibn 'Atâ al-Baghdâdî avait défendu Hallâj lors de son procès et mourut des suites des coups qu'on lui fit donner pour cela en 309/922. Il établit la recension du commentaire mystique du Coran de Ja'far al-Sâdiq, l'incorpora dans son propre commentaire qui fut repris par Sulamî dans ses *Haqâ'iq al-tafsîr* puis par Rûzbehân dans son propre commentaire le *'Arâ'is al-bayân fî tafsîr al-Qur'ân*, Sulamî, *Tabaqât al-sûfiyya*, pp. 265-272 ; voir l'index de *La passion de Hallâj*, vol. IV, pour les nombreux passages que L. Massignon lui consacre.

[130] Ibn Mu'âdh fut disciple d'ibn Karrâm. Il est mort en 258/871 à Nîshâpûr. Il aurait répandu le fameux *hadîth* « Celui qui connaît son âme connaît son seigneur ». Voir les nombreuses références chez Sulamî, *Tabaqât al-sûfiyya*, pp. 107-114. Ahmad b. Mansûr Abû Muzâhim al-Shîrâzî, fonctionnaire de l'administration converti au soufisme, fut l'un des grands maîtres de la région du Fârs selon ibn Khafîf qui en parle dans son ouvrage perdu, le *Asâmî mashâyikh-i Fârs*. Il serait mort en 345/956, 'Abdallâh Ansârî, *Tabaqât al-sûfiyya*, pp. 100-101 ; Jâmî, *Nafahât al-uns*, pp. 59-60. Ibn Khafîf, surnommé « le grand maître », est la référence de Rûzbehân qui se rattache à lui par sa lignée. Il aurait écrit une trentaine d'ouvrages. Et Rûzbehân affirme qu'il connaît un certain nombre de ses propos, voire peut-être un ouvrage traitant des diverses opinions concernant l'esprit, d'où il aurait certainement tiré un bon nombre d'informations, comme il l'avoue pour ce qui est du *Kitâb al-ighâna*. Ibn Khafîf est mort à Shîrâz en 371/981. On trouvera une liste des références à ce maître dans le *Shîrâz-nâma*, p. 127. Voir aussi L. Massignon, *La passion de Hallâj*, pp. 192-196 ; voir aussi sa biographie en persan éditée par A-M. Schimmel et récemment rééditée en Irân, *Abû'l-Hasan ad-Dailamî Sîrat-i Abû 'Abdolah Ibn al-Khafîf ash-Shîrâzî farsça tercemesi Ibn Cüneyd ash-Shîrâzî*, Ankara, 1955.

[131] Abû Muhammad Hishâm b. 'Abdân, l'un des maîtres spirituels de Shîrâz, compagnon de Muhammad ibn Khafîf al-Shîrâzî. Jâmî note que les juifs, les chrétiens et les mazdéens allaient le voir prier du fait de sa grande concentration et des extases qui le prenaient au cours de la prière, Jâmî, *Nafahât al-uns*, pp. 239-240 ; Zarkûb Shîrâzî, *Shîrâz-nâma*, p. 142. Abû Bakr al-Tamastânî al-Fârsî était le maître de son époque dans le Fârs. Il alla à Nîshâpûr où il mourut après 340/951, Sulamî, *Tabaqât al-sûfiyya*, pp. 471-474. Abû Muhammad Ja'far al-Hadhdhâ fut compagnon de Shiblî et de Junayd. C'est de lui qu'ibn Khafîf aurait reçu sa *khirqa*. Selon Zarkûb Shîrâzî, Sulamî placerait au nombre des trois merveilles du soufisme les récits de Ja'far al-Hadhdhâ, *Shîrâz-nâma*, p. 128 ; en fait il s'agit de Ja'far al-Khuldî, *Tabaqât al-sûfiyya*,

37 - Certains des falsificateurs contemporains affirment que Dieu le Très-Haut peut être vu dans l'autre monde, mais par les cœurs et non pas par les yeux car l'œil externe ne peut supporter de voir Dieu le Très-Haut du fait de la faiblesse de sa lumière, et parce que l'œil ne peut voir quelque chose que dans l'espace, alors que Dieu transcende l'espace. Ceci est la croyance des mu'tazilites. Ils se trompent sur ce point car le croyant ami de Dieu et sincère, et quand bien même ses péchés seraient nombreux, verra Dieu le Très-Haut dans l'autre monde *de visu* par l'œil externe comme le prouve la parole du Très-Haut — que soit exaltée Sa majesté — : « *Des visages, ce jour-là, seront tournés vers leur seigneur en contemplation* » [*Cor.*, LXXV=22-23]. Or Dieu le Très-Haut a privilégié la mention de la vision par les visages et non par les poitrines, et l'œil fait partie de l'ensemble du visage, tandis qu'il est certes impossible d'affirmer que la poitrine fasse partie de l'ensemble du visage. Le cœur n'a pas le privilège du regard. En effet, c'est l'existence toute entière du croyant dans le paradis qui est regard parce que l'esprit et le corps sont là une seule chose comme le soleil et sa chaleur, de sorte qu'il voit Dieu le Très-Haut par tous les membres [de son corps] [132]. De même que le cœur est admis à voir le Très-Haut

p. 349. Il est mort à Shîrâz en 341h./952, Jâmî, *Nafahât al-uns*, pp. 238-239 ; 'Alî Shîr Nawâ'î, *Nasâ'im al-mahabba min shamâyim al-futuwwa*, pp. 150-151 ; Zarkûb Shîrâzî, *Shîrâz-nâma*, pp. 127-128. L'affiliation de Rûzbehân apparaît sous une double forme ; l'une d'elles comporte Ja'far al-Hadhdhâ, *Rawh al-jinân*, in *Rûzbihân-nâma*, p. 185 ; toutefois la *Tuhfa ahl al-'irfân* le donne sous le nom al-Haddâd, *ibid.*, p. 17. Al-Qurashî a été le disciple de Ja'far al-Hadhdhâ et de Junayd et fut l'un des grands maîtres de son temps, Sulamî, *Tabaqât al-sûfiyya*, pp. 399-401 ; Abû Nu'aym al-Isfahânî, *Hilya al-awliyâ'*, X, pp. 362-363 ; Selon Zarkûb Shîrâzî, son tombeau se trouverait à Fasâ, la ville natale de Rûzbehân, *Shîrâz-nâma*, p. 143. Les mu'tazilites en général, et les imâmites, nient la vision de Dieu et pour les yeux et pour le cœur. En revanche Ash'arî admet une vision du cœur dans l'autre monde. La tendance de Rûzbehân ici est plutôt proche des *Sâlimiyya*, Abû Tâlib al-Makkî, *Qût al-qulûb*, II, p. 85. Pour Rûzbehân, la vision est la preuve à rebours de la toute-puissance de Dieu. Le *hadîth* du trésor caché postule dans la volonté créatrice de Dieu la possibilité de la connaissance. Ce n'est que pour se connaître que Dieu crée. Voir pour le problème de la vision, L. Massignon, *La passion de Hallâj*, III, pp. 180-182.

[132] S'ils voyaient la majesté pure ils en seraient détruits. C'est par la beauté que leurs visages sont doués de vue et contemplent Dieu avec lucidité, « le regard de l'amant faisant un avec le regard de l'aimé », *'Arâ'is al-bayân*, fol. 641a. C'est l'âme blâmante qui est concernée par la vision et qui est identifiée à l'esprit énonciateur, *al-rûh al-nâtiqa*, celui qui a dit oui lors du pacte éternel, que Rûzbehân a dû reprendre de Abû

sans [la condition de] l'espace, l'œil peut voir Dieu le Très-Haut sans [la condition de] l'espace car l'œil et le cœur sont tous deux des choses créées, et il n'existe entre elles aucune différence du point de vue de la réalité créaturelle. En fait, leur dessein, lorsqu'ils adjoignent la vision au cœur, est la négation de la vision, puisqu'ils affirment que la vision du cœur n'est qu'un supplément qui ajoute à la conviction, et que la science qui porte sur Dieu n'est pas une véritable vision. Mais c'est là une immense erreur et un raisonnement spécieux. Que Dieu nous protège ainsi que vous-mêmes de leur croyance.

38 - Certains d'entre eux ont dit que les anges sont meilleurs que les prophètes et les véridiques. Ils se sont trompés en cela car Dieu le Très-Haut a joint l'esprit d'Adam — la paix soit sur lui — à Lui-même, et Il a dit : « *J'ai insufflé en lui de Mon esprit* » [*Cor.*, XV=29, XXXVIII=72]. De même il a lié la formation de Sa créature à Lui-même, et Il a dit : « *J'ai créé de Mes mains* » [*Cor.*, XXXVIII=75] durant quarante [matins]. D'ailleurs Dieu l'a élu [en le plaçant] au-dessus des anges par Sa lieutenance en disant : « *Je vais placer un lieutenant sur la terre* » [*Cor.*, II=30], et Il leur a ordonné de se prosterner devant lui. Or tout ceci constitue une spécificité et une supériorité sur les anges. De plus, Dieu le Très-Haut a créé les anges de nature spirituelle, et les esprits des prophètes et des gnostiques de la réalité de majesté et de sainteté, et ceci aussi est une immense spécificité ainsi qu'Il — que soit exaltée Sa majesté — l'a dit : « *Nous avons certes honoré les fils d'Adam* » [*Cor.*, XVII=70].

39 - Certains des théologiens prétentieux ont dit : « L'esprit n'est ni à l'intérieur de la forme corporelle ni à l'extérieur ». Ceci est une grave faute parce que Dieu le Très-Haut dit : « *J'ai insufflé en lui de Mon esprit* » [*Cor.*, XV=29, XXXVIII=72], or ce verset est une allusion à l'entrée de l'esprit dans la forme corporelle. Leur affirmation selon laquelle « il n'est ni à l'intérieur ni à l'extérieur » provient de la faiblesse de leur compréhension de ce problème. Ils

Bakr al-Wâsitî, *ibid.*, fol. 640a ; la notion d'esprit énonciateur ne se retrouve que chez les Khattâbiyya, certains hanbalites et certains mystiques comme Hallâj, voir L. Massignon, *Passion*, I, pp. 54, 569-570, III, p. 108.

se sont en effet figurés que la forme corporelle est un lieu étroit qui ne peut contenir l'esprit. Ceci est une erreur de l'imagination et une représentation absurde parce que la forme corporelle de l'homme est le monde inférieur et parce qu'elle contient le cœur, plus vaste que les cieux, la terre, le trône, et le siège, et que celui-ci contient l'esprit qui est un signe de Dieu le Très-Haut ainsi qu'Il l'a dit : « *Nous leur ferons voir Nos signes dans l'univers et en eux-mêmes* » [*Cor.*, XLI=53].

40 - Les sages divergent quant au [problème du] siège de l'intelligence. Les savants en médecine affirment « qu'elle se situe dans le cerveau », et les adeptes de la connaissance mystique affirment « qu'elle se trouve dans le cœur ». L'une des preuves qu'invoquent les savants à l'appui de cela est qu'elle est semblable aux cinq sens par lesquels l'homme perçoit les choses telles que l'odeur, [le goût de] la nourriture, la chose visible, et la voix, et qu'en effet tout ceci se trouve ensemble dans la tête. Nous avons appris que l'intelligence se situe dans le cerveau, car les adeptes de la connaissance mystique le démontrent en prenant argument de la parole du Très-Haut : « *N'ont-ils point parcouru la terre ?* » [*Cor.*, XII=109, XXI=46, XL=82, XLVII=10]. Or, ils possèdent des cœurs par lesquels ils connaissent, et comme Dieu leur a manifesté clairement qu'ils ont des cœurs par lesquels ils connaissent, nous avons su que l'intelligence se trouve dans le cœur. L'origine en est le propos des adeptes de la connaissance mystique selon lequel Dieu le Très-Haut a créé l'esprit pour la contemplation et le discours divin, et qu'Il a créé l'intelligence pour la bonne action et la recherche. L'esprit est le roi du corps tandis que l'intelligence est son ministre, et tous deux sont parmi les habitants du cœur car celui-ci est la contrée de la théophanie, de la contemplation, du dévoilement, du discours, et de l'inspiration. Les merveilles du cœur sont à l'image des dispositions innées, des mystères, et des trésors des sciences et des sagesses. L'esprit se préoccupe de la vérité, et l'intelligence de la loi divine. Tous deux ne se séparent pas l'un de l'autre autant dans le monde d'ici-bas que dans l'autre monde, car l'esprit est à la recherche de la contemplation, et l'intelligence à la recherche du paradis. L'intelligence obtient le délice éternel par la bonne action, tandis que l'es-

prit obtient la contemplation de Dieu – qu'Il soit loué et exalté – par la vigilance intérieure. La claire évidence réside en ce que Dieu a promis dans l'éternité de l'éternité. Comme l'a dit 'Alî ibn Sahl : « L'intelligence et l'esprit sont tous deux conviés ensemble à [rejoindre] l'autre monde et à se défaire de la passion et des appétits. C'est pourquoi on les nomme tous deux esprit » [133].

41 - Certains savants [134] ont affirmé que « l'esprit goûte à la mort comme le corps » et l'ont démontré par la parole du Très-Haut : « *Toute âme goûte à la mort* » [*Cor.*, III=185, XXI=35, XXIX=57]. Ils se sont trompés dans ce qu'ils se sont figurés car l'esprit est un ordre de réalité seigneuriale, de sainteté, ayant la nature du paradis et du royaume angélique. Il a été créé de la vie [forme : ms. T] éternelle et pérenne. Dieu l'a fait grandir à l'ombre de Sa majesté, dans la lumière de Son éclat, en face de Ses attributs. Il ne succombe pas à l'ivresse de la mort, et la mort ne peut se frayer un chemin jusqu'à lui ainsi que Dieu le Très-Haut l'a dit : « *Au contraire ! Ils sont vivants auprès de leur seigneur, comblés par leur attribution, se réjouissant de la faveur que Dieu leur a accordée* » [*Cor.*, III=169-170]. D'ailleurs les esprits des gnostiques sont plus apparents et plus élevés auprès de Dieu le Très-Haut que ne le sont les esprits des martyrs parce qu' « une seule âme d'entre les gnostiques est meilleure que mille martyrs ». Ce que Dieu le Très-Haut a mentionné, à savoir que l'âme goûte à la mort concerne l'âme animale humaine composée des quatre éléments premiers. Lorsque Dieu le Très-Haut veut que l'esprit sorte [du corps] Il l'appelle en disant : « *Ô toi âme pacifiée retourne à ton seigneur satisfaite et agréée* » [*Cor.*,

[133] La distinction entre l'intelligence et l'esprit, et sa soumission à celui-ci sont classiques dans le soufisme, P. Nwyia, *Exégèse coranique*, pp. 271-272. 'Alî ibn Sahl ibn al-Azhar al-Isbahânî, maître spirituel d'Isfahân mort en 307/919, aurait rencontré Abû Turâb al-Nakhshabî, et aurait entretenu une correspondance avec Junayd ; Sulamî, *Tabaqât al-sûfiyya*, pp. 233, 235.

[134] Tout ce paragraphe est un texte eschatologique. La question de la mort renvoie au problème du devenir du corps après la mort, et de l'apocalypse. Les versets qui interviennent au cours du paragraphe ont trait à l'apocalypse, et Rûzbehân s'attache à montrer le lien intime qui existe entre l'esprit et le corps pour mettre en évidence l'idée que l'esprit a une forme visible quoique subtile, celle-ci étant voilée par l'existence dans le monde, voile dont la fin des temps libère. Cette position est condamnée aussi par ibn Qayyim al-Jawziyya, *al-Rûh*, pp. 51-55. Certains hanbalites et zahîrites ont considéré toutefois que l'âme et l'esprit quoique subtils mouraient et ressuscitaient, L. Massignon, *La passion de Hallâj*, III, p. 22.

LXXXIX=27]. Or celui qui est distingué par le retour à la présence prééternelle et ancienne comment se pourrait-il qu'il meure ? Après que l'esprit en soit sorti, les éléments premiers sont pris d'agitation et les corps sont anéantis. Ce propos de Dieu le Très-Haut : « *Toute âme goûte à la mort* » [*Cor.*, III=185, XXI=35, XXIX=57]. désigne celle qui a été créée de terre, puis d'une goutte de semence, puis d'un caillot de sang, puis d'une masse flasque. On a identifié avec certitude les esprits spirituels et célestes dans l'exégèse de la parole du Très-Haut : « *Alors il sera soufflé dans la trompe et ceux qui sont dans les cieux et sur la terre seront foudroyés sauf ceux que Dieu voudra* [*épargner*] » [*Cor.*, XXXIX=68], et l'exception s'applique [ici] au paradis et à ce qu'il contient, ainsi qu'au feu, au trône, au piédestal, aux anges et aux esprits. Or voici que ce qui est inférieur aux esprits ne périt pas, et les esprits ont la précellence par la surexistence parce que Dieu le Très-Haut a créé les esprits de la lumière aurorale, et s'il ne les avait pas voilés par la nature créaturelle de l'homme [l'ensemble de] l'être se serait évanoui dans sa lumière comme les étoiles disparaissent sous l'éclat du soleil. Dieu possède des serviteurs qu'Il a distingués par le désir, l'amour et la contemplation. Il se révèle à eux chaque jour un million de fois, et leurs esprits sont chaque fois sur le point de fondre sous l'effet des gloires de Sa face, et du désir de s'unir à Lui. Chaque fois qu'Il contemple leurs cœurs, leurs corps se consument sous le tranchant du regard qu'Il pose sur eux. Lorsqu'ils sont dans cet état, ils deviennent purs, nettoyés qu'ils sont de la saleté de l'humanité et de la souillure de la nature. Lorsqu'arrive le temps de la métamorphose, l'esprit et le corps deviennent de même espèce [135], car l'esprit attire le corps jusqu'aux jardins [la vie : ms. T] du délice éternel et l'arrache aux affres de la mort. Alors il demeure pour l'éternité de l'éternité en compagnie de l'esprit. Il n'est pas anéanti. Il s'envole par l'aile de la bonne action en compagnie de l'esprit dans

[135] L'idée de la purification, de la transfiguration du corps explique un prodige dont les pôles mystiques sont investis selon Rûzbehân et qui consiste à devenir invisible : « Lorsqu'elle devient spirituelle, sa forme corporelle peut, comme son esprit, se dérober aux regards des gens qui ne le voient pas alors même qu'il marche au milieu d'eux. [...] », [*Mashrab* : 307-308]. Ailleurs, Rûzbehân montre que la perfection de l'amour réside dans l'homogénéité du corps et de l'esprit, *'Abhar al-'âshiqîn*, p. 132. Une *qasîda* de Hallâj, apocryphe selon L. Massignon, traite de ce thème, Hallâj, *Dîwân*, pp. 28-29 ; *La passion de Hallâj*, III, pp. 180-182.

l'univers du royaume angélique ainsi que Dieu le Très-Haut l'a dit à propos de l'ascension céleste de notre prince Muhammad – Dieu le bénisse et le salue – : « *Gloire à Celui qui a transporté Son serviteur la nuit du sanctuaire sacré au sanctuaire très éloigné* » [*Cor.*, XVII=1], à propos du cas de Jésus – la paix soit sur lui – : « *Je vais te rappeler et t'élever à Moi* » [*Cor.*, III=55], et à propos de l'état d'Idrîs – sur lui le salut – : « *Que Nous élevâmes à un rang auguste* » [*Cor.*, XIX=57]. Il a dit – que les bénédictions du Compatissant soient sur lui – : « Nous sommes le compagnon des prophètes et nos corps sont un esprit ». On a raconté une histoire qu'a rapportée le maître Muhammad Abû 'Abdallâh ibn Khafîf – la miséricorde de Dieu soit sur lui – qu'un adolescent kurde s'était envolé dans les airs si bien qu'il disparut des regards de ses compagnons et qu'ils ne le virent pas revenir [136]. De même, Dieu le Très-Haut a des serviteurs qui volent dans les airs parmi les substituts, les vertueux, les rapprochés, les pèlerins, et les choisis. Et parmi eux se trouvent le pôle [ms. Fatih et Topkapi : le pôle ; autres mss. : al-'Itrî] et al-Khidr – que la paix soit sur eux deux. Que Dieu nous comble ainsi que vous de l'étape spirituelle des gnostiques rapprochés.

42 - Les avis divergent pour ce qui concerne ce à quoi s'adresse Dieu le Très-Haut en l'homme. Certains ont dit que « c'est l'âme », et ils invoquent à l'appui de cela la parole du Très-Haut : « *Par l'âme et ce qui l'a formée harmonieusement et lui a inspiré son libertinage et sa piété* » [*Cor.*, XCI=7], et aussi le propos du Très-Haut : « *L'âme appétitive est certes instigatrice du vice* » [*Cor.*, XII=53]. D'autres ont dit

[136] Selon Rûzbehân cet adolescent qui ne revient pas de son envol fait partie des amants pour lesquels : « La mort de l'amant dans la séparation d'avec son aimé est pire que la mort externe. Mais leur mort dans le désir est leur vie dans l'amour car le désir et la séparation sont deux marches qui mènent à l'union avec l'aimé. Ceci est la raison pour laquelle l'amour quitte l'amant. Lorsque l'amant quitte l'entre-deux, lui reste l'amour sans cause et il trouve par là une vie qui ne contient pas de mort – Dieu le Très-Haut a dit : « *Au contraire ils sont vivants auprès de leur seigneur* » [*Cor.*, III=169] – et une mort qui appartient au domaine des évanouissements et des étourdissements. Son esprit sort d'eux pour se rendre dans les marches du royaume du plérôme angélique, et les demeures des contemplations du royaume de majesté, et peut-être ne reviendra-t-il pas dans le corps et restera auprès de Dieu le Très-Haut sans être soumis à la peine de l'épreuve et du voile. Le sage a dit : "La mort des amants a lieu dans les demeures des désirs" », [*Mashrab* : 127-128].

que « c'est l'intelligence » et ils l'ont prouvé par la parole du Très-Haut : « *En vérité, en cela sont des signes pour un peuple qui raisonne* » [*Cor.*, XVI=67, XXX=24], et aussi par le propos du Prophète – Dieu le bénisse et le salue – qui a dit : « La première chose que Dieu a créé c'est l'intelligence ». D'autres ont dit que c'est le cœur, et l'ont démontré par la parole du Très-Haut : « *L'ouïe, la vue et le cœur de tout cela il sera demandé compte* » [*Cor.*, XVII=36], par Sa parole : « *Il a fait descendre [la révélation] sur ton cœur* » [*Cor.*, II=97], et par Sa parole : « *Le cœur n'a pas menti sur ce qu'il a vu* » [*Cor.*, LIII=11]. D'autres ont dit que c'est l'esprit et ont invoqué comme argument la parole du Très-Haut : « *Au contraire ! Ils sont vivants auprès de leur seigneur, comblés par leur attribution* » [*Cor.*, III=169-170], et le propos du Prophète – Dieu le bénisse et le salue – : « Les esprits sont dans les entrailles d'un oiseau vert » [+ qui s'égaie dans les jardins, boit à ses fleuves, et mange de ses fruits » in (*Mashrab* : 91, 251 & *'Abhar* : 142)]. D'autres enfin ont dit : « L'âme, le cœur et l'esprit sont un » [137]. Mais ils se trompent à ce sujet à l'exception de celui qui ajoute que la racine [en] est l'esprit. Quant à celui qui dit que « l'âme est l'interlocutrice [du discours divin] », il se fait des illusions, car l'âme que Dieu le Très-Haut a mentionnée là est la forme corporelle. Ne vois-tu donc pas ce que dit Son propos : « *Par l'âme et ce qui l'a formée harmonieusement* » [*Cor.*, XCI=7] ? Or, c'est là une allusion à la formation harmonieuse de la forme corporelle. Et si on demande quelle est la signification de Sa parole : « *et Il lui a inspiré son libertinage et sa piété* » [*Cor.*, XCI=8].

43 - La réponse – que Dieu [nous] assiste – est qu'elle [la forme corporelle] se trouve entre la voie du bien et la voie du mal dans lesquelles elle habite. C'est donc l'esprit parce que la forme sensible est le vêtement qui couvre l'esprit. Or, lorsqu'il sort d'elle le corps est détruit. Il ne peut donc y avoir de discours avec la forme sensible à moins que l'esprit ne soit en elle. Quant à celle que Dieu le Très-Haut a mentionné en ces termes : « *L'âme appétitive est certes instigatrice du vice* » [*Cor.*, XII=53], il s'agit de l'inclination pour l'appétit et pour la passion qui se trouve dans

[137] C'est l'opinion de beaucoup de théologiens sunnites et imâmites, mais aussi par exemple des Ishrâqiyyûn, et d'Abû Hâmid al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'ulûm al-dîn*, III, p. 3 ; *Le tabernacle des lumières*, pp. 40. Cette thèse est combattue vigoureusement par Kharrâz qui distingue clairement intelligence et esprit, L. Massignon, *La passion de Hallâj*, III, pp. 22-24.

la forme sensible de l'homme afin d'éprouver l'esprit, et des différents caractères tels que les instincts blâmables comme la haine, l'ignorance, l'avarice, et la jalousie, lesquels sont des ténèbres que Dieu le Très-Haut a créées [138]. Mais quant à celle que Dieu le Très-Haut a spécifiée par le serment et l'appel au retour ainsi qu'Il l'a dit : « *J'[en] jure par l'âme qui censure* » [*Cor.*, LXXV=2], et « *Ô âme pacifiée* » [*Cor.*, LXXXIX=27-28], il s'agit de l'esprit dont la nature appartient au royaume angélique, parce que la paix intérieure et la censure sont deux attributs bénis d'entre les attributs de l'esprit. En effet, l'âme a été créée de feu et l'esprit de lumière. Or le feu retourne au feu, tandis que la lumière retourne à Dieu – qu'Il soit loué et exalté – ainsi que l'a dit le Prophète – Dieu le bénisse et le salue – : « Toute chose retourne à son principe ». Il a dit – que Sa majesté soit exaltée – : « *J'ai insufflé en lui de Mon esprit* » [*Cor.*, XV=29, XXXVIII=72]. Al-Husayn ibn Mansûr [Hallâj] – que Dieu sanctifie son précieux esprit – a dit : « Il y a en l'homme de l'épais et du subtil, les ordres s'appliquent à l'épais tandis que le discours se produit avec le subtil ». Mais celui qui affirme que l'intelligence est l'interlocuteur se fait des illusions parce que Dieu le Très-Haut a créé l'intelligence, lumière pour éclairer le cœur, exposition claire de la science, charge qui s'impose à l'action et non dans un autre but. L'intelligence est une lampe issue de Dieu le Très-Haut destinée [à éclairer] les ténèbres des formes. Si donc il n'y avait pas d'intelligence, les paroles seraient fausses et les états d'âme corrompus. Quant à celui qui dit que l'interlocuteur est le cœur, et dont l'argument est la parole du Très-Haut : « *Il l'a fait descendre sur ton cœur* » [*Cor.*, II=97], « *Le cœur n'a pas menti sur ce qu'il a vu* » [*Cor.*, LIII=11], et « *Il en sera demandé compte* », ainsi que d'autres comparables, celui-là s'est trompé parce que le cœur est le site de l'esprit et son siège. Si jamais une autre chose que ce que Dieu a déjà mentionné se présente

[138] Rûzbehân distingue soigneusement esprit et âme, comme il est courant dans le soufisme, pour des raisons morales comme le montre la dernière partie de ce texte. Du point de vue métaphysique, il s'agit au contraire de mettre en évidence l'unité profonde de la création sans remettre en cause l'orientation morale fondamentale dans le souci pratique qu'entretient le soufisme. Le *'Arâ'is al-bayân* montre précisément que l'âme est la réalité existenciée de la fureur qui se manifeste par le mouvement qu'elle imprime à l'homme afin que celui-ci agrée les duretés telles que les épreuves, les tourments, etc. La connaître est une nécessité pour connaître son seigneur comme le rappelle Rûzbehân citant le célèbre *hadîth* : « Qui connaît son âme connaît son seigneur », *op. cit.*, fol. 263b.

au cœur [139], le responsable en est l'esprit, ainsi que Dieu – qu'Il soit loué et exalté – l'a dit : « *Interroge la cité* » [*Cor.*, XII=82] c'est à dire les gens de la cité. L'inspiration prophétique descend en révélation sur le cœur parce que le cœur est la maison de l'esprit, car l'interlocuteur de l'inspiration prophétique est l'esprit et le cœur est pour l'esprit le miroir de Dieu. Si une chose du monde caché apparaît en lui c'est parce qu'il est la demeure de la vision. Toutefois le cœur est ce qui est regardé par l'esprit et l'esprit celui qui regarde. Le sens de ce que le Très-Haut a dit : « *Le cœur n'a pas menti sur ce qu'il a vu* » [*Cor.*, LIII=11] est que le cœur n'a pas menti au sujet de ce que l'esprit a vu, c'est à dire qu'il a agréé la vision qui est apparue dans le cœur. Tout ceci signifie que le cœur est la cité de l'esprit, que l'esprit en est l'habitant. L'esprit est donc en elle l'interlocuteur de Dieu ainsi que l'a dit al-Husayn ibn Mansûr [Hallâj] : « Il y a en l'homme de l'épais et du subtil » jusqu'à la fin [du propos]. Certains ont dit : « Les créatures sont séparées de Dieu par un voile et l'esprit est à la fois celui qui prononce le discours et celui à qui il est adressé ». Par suite, le cœur pour les gnostiques est l'orient de la théophanie, tandis que l'esprit est un pèlerin dans la sphère céleste de l'imminence. Le cœur est la lucarne du royaume angélique, mais l'esprit est la lampe du royaume de gloire. Le cœur est la conque de nacre [coffret : ms. AS] des attributs, et l'esprit est le plongeur de l'océan de l'essence. Le cœur est le jardin luxuriant de l'inspiration et l'esprit l'étendard de la générosité. Le cœur est la mine originelle des caractères dont l'esprit est le vestige. Le cœur est la cage de l'amour tandis que l'esprit est le rossignol du désir. Le cœur est le verger de l'amour et l'esprit est le pur élu du royaume. Le cœur est l'allée du dévoilement et l'esprit est assidu à l'ascension céleste de la contemplation. Le cœur est l'œil de la sagesse et l'esprit est teint de la teinture de la connaissance mystique. Le cœur est le miroir de la concentration visionnaire et l'esprit est illuminé par la lumière de

[139] Toute chose nouvelle venue de Dieu que Dieu n'a pas encore révélée prend sa source dans l'esprit qui en est le vecteur et le locuteur comme il sera dit plus bas. Ce qui s'inscrit dans la tradition doit prendre sa source là dans une inspiration de l'esprit. La notion de tradition est donc intimement liée non pas à la conservation mais à l'origine d'où elle est issue. Sur l'identification entre l'esprit et Gabriel par qui est transmise la révélation, voir par exemple Abû Hafs al-Suhrawardî, *'Awârif al-ma'ârif*, p. 446.

la providence. Le cœur est la maison de la tendresse et l'esprit est ivre de certitude. Le cœur est celui qui gravit le repentir et l'esprit est le voyageur de la conversion à Dieu. Le cœur est la balance qui pèse la création tandis que l'esprit est ce qui assure la subsistance du Vrai [Dieu]. Quant à [ce que représentent] l'intelligence et l'âme pour les gnostiques : l'intelligence est l'exégète des secrets tandis que l'âme est le portefaix des péchés. L'intelligence est la guidance de Dieu, mais l'âme est l'ennemi [égarement : ms. T] des créatures. L'intelligence est le défenseur qui repousse les suggestions [du démon] et l'âme est la maison de l'échec. L'intelligence est l'habitant de l'inspiration, et l'âme est l'intrigant qui manigance les rêves. L'intelligence marche en tête des drapeaux tandis que l'âme épie l'occasion favorable [pour commettre] les péchés. L'intelligence interdit la colère, alors que l'âme est le trésorier du plaisir. L'intelligence recherche la douceur, tandis que l'âme s'adonne avec assiduité à la gourmandise. L'intelligence soupèse les paroles, mais l'âme corrompt les actions. L'intelligence médite sur les versets divins, alors que l'âme provoque les malheurs. L'intelligence est le teinturier de la sagesse, tandis que l'âme est le plongeur de l'océan de la souffrance. L'intelligence est emplie par la représentation tandis que l'âme est créée d'associationnisme.

III
Troisième section

44 - Apprends que l'esprit le cœur, l'intelligence et l'âme possèdent des caractères innés. En ce qui concerne les caractères innés de l'esprit, ils consistent dans l'itinéraire dans les mystères [les bienfaits : ms. M] et l'immersion dans les arrêts divins.

Parmi ses caractères innés se trouvent la purification et la bonne guidance, l'ivresse et la sobriété, la contraction et la dilatation, la crainte et l'espoir, le cheminement dans l'éternité sans commencement et l'envol dans l'éternité sans fin, l'esseulement et le dépouillement de soi, la patience dans l'exil et le cheminement dans les tristesses, la recherche de la contemplation et la proximité dans la conversation [avec Dieu]. Parmi ses caractères innés se trouvent encore la conservation des instants extatiques et le fait de tenir cachées les oraisons, la satisfaction dans l'aspiration [l'adversité : ms. M] et l'attention portée à l'antériorité de la providence qui accorde les oraisons, le rire quand il est la proie de l'exultation et les pleurs lorsqu'il s'accable de reproches, le plaisir dans l'audition du concert spirituel et l'entrée dans la pureté simple, le fait de regarder de beaux visages et l'intimité de la rose et du myrte, ainsi que l'a dit Dhû'l-Nûn Misrî – que la miséricorde de Dieu sur lui – : « Qui demeure dans l'intimité de Dieu, est l'intime de toute belle chose blanche et claire, de toute voix douce, et de tout parfum agréable » [140].

[140] « Qui demeure dans l'intimité deDieu, est l'intime de toute belle chose blanche et de tout visage à la clarté d'aurore » la citation se conclut par ce propos attribué à un sage : « L'équivocité, c'est la manifestation de la lumière de la sainteté dans le site de l'intimité divine », [*Mashrab* : 119] : voir aussi [*Mashrab* : 133] au sujet de la beauté gracieuse. Comparer Abû Nu'aym al-Isfahânî, *Hilya al-awliyâ'*, IX, pp. 359-60, à propos de Dhû'l-Nûn décrivant la grâce qui s'empare de celui qui, sous l'empire du désir, a découvert l'intimité divine, de nuit comme de jour ; voir sur l'intimité divine comme rang parmi les saint, et la définition de l'intimité divine : « J'ai entndu Dhû'l-Nûn dire que l'intimité de Dieu est une lumière éclatante et que l'intimité du peuple est un nuage dense ; on lui demanda ce qu'est l'intimité de Dieu, à quoi il répondit - la science et le *Coran* », *ibid*, pp. 374, 377, 393, 395 ; voir aussi Ibn Arabî, *La vie merveilleuse de Dhû'l-*

Parmi ses caractères innés, figurent aussi la consomption et le désir passionné, le fait de humer ce qui sent bon et le désir passionné pour le visage de l'aimé, la tristesse et le gémissement, le cri et les sanglots, l'agitation au cours de l'extase mystique, et l'anéantissement de soi dans l'existant, l'amour de la retraite spirituelle et la quête de l'union mystique, la contemplation et le dévoilement, le fait de s'élever dans l'ascension céleste et le fait de gravir le chemin droit, la joie dans la surexistence et la soumission à l'anéantissement de soi, le chant et la danse, le fait de s'affranchir de la condition humaine et [le fait d'atteindre] l'unité avec la déité.

J'ai mentionné un certain nombre de caractères innés de l'esprit à ceux d'entre les adeptes des vérités qui recherchent la droite à ceux qui s'instruisent des sciences des finesses spirituelles.

Quant aux caractères innés du cœur, en font partie la contrition et la conversion à Dieu, la crainte révérencielle et l'effroi, l'attendrissement et la crainte [l'extase : ms. M], la pureté et la fidélité, la patience et l'humble contentement, l'invocation [des noms de Dieu] et la méditation, la vigilance intérieure et l'observation, la recherche de l'extase, et la tristesse, la sincérité et la pureté d'intention, la pudeur et la générosité [141], la science et le songe, la probité et la loyauté, la bienfaisance et le courage, l'ascèse et la pauvreté, la soumission [à Dieu] et la docilité, le regret et les lamentations, la pitié et la compassion, et tant d'autres vertus que l'on ne saurait les dénombrer toutes.

Nûn l'égyptien, pp. 144-146, qui comporte une vision de l'ennuagement à rapprocher de l'analyse de Rûzbehân ; et Sulamî, *Tabaqât al-sûfiyya*, pp. 19, 22-23. Une autre version de ce même propos se trouve chez Rûzbehân, *'Abhar al-'âshiqîn*, pp. 9. Le *Sharh-i shathiyyât* donne la version complète de ce propos traduite en persan et analyse le rapport entre intimité et équivocité, [*Sharh* : 150-154]. Il faut noter que le propos de Dhû'l-Nûn est attribué à Rûzbehân par des auteurs tardifs, C. Ernst, « Rûzbihân Baqlî on Love as Essential Desire » in *Gott ist schön und Er liebt die Schönhait : Festschrift für Annemarie Schimmel*, Berne, 1994, pp. 181-189.

[141] A propos de la sincérité et de la pureté d'intention, Rûzbehân signale, commentant un paradoxe de Husayn Râzî, que « la sincérité, la pureté d'intention, la peur et l'espoir font partie des états et des étapes spirituels, et sont les signes des voies des connaissances mystiques et de l'unification testimoniale » ; il indique en outre, recourant à un récit de l'ascension du Prophète que ces états, parce qu'ils correspondent à un effort sur soi-même, ne peuvent permettre l'intimité divine telle que le Prophète l'a atteinte ; de même lorsque le Prophète demande à ceux qui ont atteint ces étapes spirituelles propres aux anges, par l'intermédiaire de Gabriel, pourquoi ils ne l'accompagnent pas, ils lui répondent que la cause en est dans la nature de leurs étapes spirituelles, [*Sharh* : 194]. Pour la différence entre ces notions, P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, pp. 281-283. « La pudeur est la volonté de disparaître dans la vision de la beauté de l'éternel », [*Mashrab* : 143]. La générosité est le fait de préférer ce que

Quant aux caractères innés de l'intelligence, parmi eux se trouvent le discernement et la réflexion, la science et l'exposition claire, l'allusion et ce qui est en suffisance, la bienveillance et l'indulgence, le soin et l'édification, la guidance et l'exultation, la compréhension et la représentation, la sagacité et la gouverne, la faim, la soif, et l'abandon du bas-monde et de ce qu'il contient, enfin l'ensemble des actions louables qui sont issues des caractères innés de l'intelligence.

Et ce que j'ai indiqué à son propos est suffisant pour celui qui est doué de compréhension.

Pour ce qui concerne l'âme, on ne peut la connaître dans son essence de même que l'on ne peut connaître l'essence de l'esprit dans sa vérité parce que l'esprit est le signe de la douceur de Dieu le Très-Haut tandis que l'âme est le signe de Sa fureur. Or, la fureur et la douceur sont deux des attributs de Dieu le Très-Haut, et Ses attributs et Son essence sont une chose unique. Et de même que la science de Sa vérité et de Sa substance est absurde, connaître la nature de l'esprit et celle de l'âme est absurde, puisqu'ils sont tous deux recouverts de deux des vêtements de Dieu le Très-Haut, lesquels sont la fureur et la douceur. Nul d'entre ses créatures ne peut s'élever jusqu'à la vérité de Ses attributs, même s'ils sont avérés grâce à la manifestation de Ses opérations théophaniques. Si quelqu'un pose une question sur le sens de son propos — sur lui le salut — : « *Qui connaît son âme connaît son seigneur* » [et affirme] qu'il s'agit d'une allusion au fait qu'elle est douée de la connaissance mystique, nous répondons quant à nous que le Prophète — que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur lui — a voulu au contraire nier qu'elle soit douée de la connaissance mystique. Ceci est en effet un enseignement qu'il a adressé aux créatures concernant l'impuissance à connaître Dieu — qu'Il soit exalté. Ce qui revient à dire que si vous ne pouvez connaître la vérité du créé, comment pourriez-vous donc connaître la vérité du créateur ? La preuve de cela réside dans Sa parole — qu'Il soit loué et exalté — : « *Ils n'ont pas mesuré Dieu à sa vraie mesure* »[142]. C'est dans le

Dieu veut à ce que l'on veut ; la générosité s'accompagne donc de pudeur.

[142] *Coran*, VI=91, XII=74, XXXIX=67. Cette impossibilité de la connaissance de Dieu est développée plus longuement dans *'Arâ'is al-bayân*, fol. 131a. Il existe à ce propos une tradition célèbre d'Abû Bakr al-Siddîq : « Gloire à celui qui n'a pas disposé pour

même sens que le Prophète a dit : « *Je ne puis parvenir à épuiser Ta louange, car Tu es tel que Tu T'es loué Toi-même* » [143]. On a demandé au prêcheur des gnostiques, médecin de ceux qui brûlent d'amour [pour Dieu], cierge du temps, preuve du compatissant, le "grand maître", Abû 'Abdallâh ibn Khafîf – que Dieu sanctifie son esprit – de quelle nature est l'âme. Il répondit : « *On ne peut la connaître en son essence* ». Toutefois c'est par la manifestation de ses actes qu'est démontré ce qu'elle est. Parmi ses attributs se trouve l'opposition à Dieu. Elle est encline aux appétits. Les actes de dévotion lui pèsent et c'est dans les futilités qu'elle trouve le repos. Al-Wâsitî – que Dieu sanctifie son esprit – a dit : « *L'âme est ténèbre et sa conscience secrète est sa lampe de sorte que celui qui n'a pas de conscience secrète demeure à jamais dans les ténèbres* ».

De même que l'esprit a des caractères innés louables, l'âme a des caractères innés blâmables que nous allons exposer aux aspirants [de la voie spirituelle] si Dieu le Très-Haut le veut.

45 - Parmi ses vices se trouvent l'amour de la compagnie des gens du vulgaire adonnés aux futilités, des gens du marché qui sont

l'une de ses créatures d'autre voie qui mène à Le connaître que l'impuissance à Le connaître », Abû Tâlib al-Makkî, *'Ilm al-qulûb*, p. 128. Sur l'impuissance voir aussi L. Massignon, *La passion de Hallâj*, I, p. 122. Dans tout ce passage l'argumentation de Rûzbehân inverse l'interprétation usuelle de ce *hadîth*, qu'il partage ailleurs. Ce n'est pas en connaissant l'âme que l'on connaît son seigneur, mais le contraire, c'est seulement à condition de connaître Dieu, que l'on peut connaître l'âme, or comme il est impossible de connaître Dieu, le projet de connaître l'âme est insensé.

[143] Sur la louange qui consiste à invoquer les attributs de Dieu par couples, P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, p. 135. Ce *hadîth* est conditionné par l'extinction de soi comme l'exprime Jalâl al-dîn Rûmî, *Mathnawî*, p. 7, v. 128. Il renvoie aussi à l'attribut de fureur qui implique sa reconnaissance dans l'âme dont le prophète cherche le refuge en Dieu, L. Massignon, *La passion de Hallâj*, III, p. 312 ss. Ce *hadîth* bien connu est cité ici sous une forme tronquée. Il est souvent cité par Rûzbehân, et expliqué dans son *Sharh maknûn al-hadîth*, fol. 543b-544a ; *Rawh al-jinân*, in *Rûzbihân-nâma*, pp. 259-260 ; *Kitâb al-ighâna*, § 27. Selon Rûzbehân, comme pour la majorité des sources, c'est une formule que 'Â'isha aurait entendu du Prophète au cours de la prière et qu'elle aurait rapportée, Suyûtî, *Jâmi' al-saghîr*, le Caire, 1356, I, p. 229 ; Mâlik ibn Anas, *al-Muwatta'*, le Caire, 1389, I, p. 214 ; Ghazâlî, *Ihyâ' 'ulûm al-dîn*, I, p. 101, IV, p. 87 ; Baghawî, *Masâbîh al-sunna*, Beyrouth, 1987, I, p. 342, n° 633 ; Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, II, p. 440. Ibn Mâja le fait aussi remonter à 'Alî ibn Abî Tâlib, *Sunan*, I, p. 373, II, pp. 1262-1263.

négligents, et des rapporteurs de traditions prophétiques ignorants. Le moyen de s'en guérir consiste à fréquenter la compagnie des savants qui craignent [Dieu], et des serviteurs de Dieu qui sont vertueux.

Parmi ses vices se trouve la compagnie des marchands, des gens du conseil du gouvernement, des chefs des turcs, et des prisonniers [des fous : ms. AE, M, V] qui sont dans le cercle qui entoure les princes et qui ne se soucient de leurs affaires que par intérêt pour le bas-monde. Le moyen de s'en guérir consiste à rechercher la compagnie des ascètes et de ceux qui pratiquent l'abstinence et de songer aux états [des âmes] lors de la résurrection en les rapportant aux diverses sortes de châtiments réservés aux tyrans.

Parmi ses vices se trouvent la fréquentation des gens qui prônent une liberté illimitée, des gens qui intriguent et qui exercent le pouvoir, la fréquentation des lecteurs [du Coran] qui trahissent [le texte], des juristes négligents, et des soufis ignorants. On la guérit par la compagnie des gens de la vénération, de la piété, et de la gouverne qui font partie des maîtres spirituels doués de certitude et des saints véridiques.

Parmi ses vices se trouve la fréquentation des gouvernants, des gens pétris d'arrogance, de ceux qui miment ceux qui invoquent [Dieu] et ceux qui viennent siéger sur leurs chaires [pour les imiter]. Le moyen de s'en guérir consiste à s'asseoir en compagnie des soufis sincères empreints de la crainte de Dieu et qui se livrent à la vigilance intérieure, comme l'a dit al-Junayd – que la miséricorde de Dieu soit sur lui – : « S'Il [Dieu] veut du bien pour l'aspirant, Il lui facilite l'accès à la compagnie des soufis et l'empêche de fréquenter les lecteurs [du Coran] ».

Parmi ses vices se trouvent la familiarité et l'inclination à tenir compagnie aux femmes et aux adolescents, à contempler leurs visages, comme le fait d'entretenir des rapports avec eux et de s'amuser en leur compagnie [144] ; de plus, celui qui se conduit ainsi pense

[144] Voir par exemple la condamnation de la contemplation des jeunes gens au cours des séances de concerts spirituelles, Hujwîrî, *Kashf al-Mahjûb*, p. 542 (*Somme* : 469-70). C'est ce qu'indique aussi Rûzbehân, dans un ouvrage en arabe aujourd'hui perdu, le *Minhâj al-sâlikîn*, cité dans le *Rawh al-jinân*, « La plus terrible des tentations pour les aspirants réside dans la fréquentation des jeunes hommes et des femmes. Pour y remédier il faut cesser de les fréquenter, se consacrer à l'invocation et s'isoler dans la retraite » *Rûzbihân nâma*, p. 222.

que cela ne lui est pas nuisible, comme l'a décrit le Très-Haut : « *Celui pour qui la laideur de son action sera parée pour lui [de fausses apparences] et qui la considérera belle* » [*Cor.*, XXXV=8]. Le moyen de s'en guérir consiste à cesser de les fréquenter, à entrer dans la compagnie de ceux qui s'abreuvent de Dieu, et de ne s'en séparer en aucune manière, ne serait-ce qu'une heure, ou même un instant, car ils sont la forteresse de Dieu sur la terre. Quiconque est l'un d'entre eux se voit donc protégé d'Iblîs et de ses armées, ainsi que Dieu le Très-Haut l'a dit : « *Tu ne disposes d'aucun pouvoir sur mes serviteurs* » [*Cor.*, XV=42, XVII=65], et ainsi qu'il – sur lui le salut – l'a dit : « L'homme est plus fort grâce à son frère ». Yûsuf ibn al-Husayn [145] – que Dieu sanctifie son esprit – a dit : « Chaque fois que vous me verrez faire quelque chose faites-le sauf de fréquenter des jeunes hommes car ce sont là les plus grandes des tentations ». Et il a dit : « Le malheur des soufis se trouve dans la fréquentation des jeunes hommes et des femmes ».

46 - Parmi ses vices se trouvent l'inclination pour le divertissement, la plaisanterie, les choses agréables, le fait de se précipiter inconsidérément dans les plus grands péchés, et diverses actions telles que celles que commettent les jeunes garçons. Or ces actions dans leur ensemble durcissent le cœur. Le moyen de s'en guérir consiste à examiner avec soin les sciences de la communauté [des soufis], leur bonne éducation ainsi que leurs bonnes actions jusqu'à pouvoir se délivrer du malheur qu'engendre la nature et à s'éduquer en adoptant les usages propres à la vérité parce que Dieu le Très-Haut a jeté le blâme sur un groupe d'impies en disant – qu'Il soit exalté – : « *Ceux qui ont pris leur religion comme jeu et distraction* » [*Cor.*, VII=51] [ms. Topkapi : « *Ceux dont la religion est une distraction et un jeu* » (*Cor.*, VI=70)]. Le Prophète – la paix soit sur lui – a dit : « Ne dispute pas avec ton frère, ne plaisante pas avec lui, et ne lui promets rien de crainte de tromper son attente » [146]. Certains d'entre eux [les soufis] ont dit : « La plupart des plaisanteries proviennent de la fausseté ».

[145] Sentence citée par Sulamî, *Tabaqât al-sûfiyya*, p. 189 ; *Rûzbihân nâma*, p. 222 ; Sarrâj en donne une variante : « Imitez tout ce que vous me verrez faire sauf deux choses : ne contractez pas de dettes envers Dieu, le Très Haut, et ne fréquentez pas les jeunes garçons imberbes », *Kitâb al-luma' fî'l-tasawwuf*, pp. 263-264.
[146] *Hadîth* canonique cité par Baghawî dans le *Masâbîh al-sunna*, III, n° 3800 ; *Concordance et indices de la tradition musulmane*, VI, p. 206.

Parmi ses vices se trouvent l'ignorance et la fausseté. Le moyen de s'en guérir consiste à apprendre la science en compagnie des maîtres de la vérité, et à s'engager dans les bonnes actions des soufis.

Parmi ses vices il y a l'habitude de se rendre chez ses pères, ses mères, et ses proches parents, de fréquenter les maisons d'apparence brillante, les hôtelleries et les amis que l'on se fait parmi les gens de la région [où l'on habite]. Le moyen de s'en guérir consiste à s'exiler loin de sa terre natale, à entrer dans un couvent de soufis sincères, luttant contre leur âme et brûlant d'amour [pour Dieu] ainsi que Dieu – qu'Il soit loué et exalté – l'a dit : « *Qui sort de sa maison s'exilant en direction de Dieu et de Son prophète* » [*Cor.*, IV=100], et consiste à prendre patience en s'unissant à leur effort [ascèse : ms. AS] et à leur pauvreté comme l'a dit Dieu le Très-Haut à Son Prophète – la paix soit sur lui – dans le verset : « *Prends patience en compagnie de ceux qui prient leur seigneur le matin et le soir qui désirent Sa face* » [*Cor.*, XVIII=28].

Parmi ses vices se trouvent l'amour de l'argent, des terrains, des immeubles, des maisons spacieuses brillantes et dorées, des enfants nés esclaves, de la famille et des esclaves, les parures d'or et d'argent, et les diverses sortes de vêtements de soie. Le moyen de s'en guérir consiste à contempler le caractère éphémère du monde, la venue de la mort, l'incarcération de l'âme dans la tombe, la résurrection, le compte à rendre à Naqîr et Qamtîr, la chaleur brûlante du feu [de l'enfer], [comparée à] la pérennité du paradis et de son délice, et la subsistance de Dieu – qu'Il soit béni et exalté – ainsi qu'Il – que Son nom soit exalté – l'a dit : « *Tous ceux qui sont sur elle [la terre] sont périssables, alors que subsiste la face de ton seigneur qui détient la majesté et la générosité* » [*Cor.*, LV=26-27]. Le Prophète – la paix soit sur lui – a dit : « Le bas-monde est un pont, traversez-le et n'y fixez pas votre séjour ».

Parmi ses vices se trouvent le fait de douter de la science, l'étude de ce qui s'oppose [au consensus], le fait de se livrer aux disputes dans les assemblées des jurisconsultes, le fait de tenir des propos acerbes en chaire, le fait de prononcer des avis juridiques, des sentences, des jugements, de rendre la justice, l'amour des œuvres littéraires, le fait de déclamer la poésie, la lecture mesurée, la calligraphie, l'éloquence, le fait de parler de nombreuses langues, la

grammaire, le fait de se plonger dans l'astronomie, la théologie, la science de la philosophie, et d'autres choses du même type qui ont toutes pour but le pouvoir et le voile qui en est l'insigne, qui ont pour but de faire se tourner les visages vers soi, et de s'attirer les profits. Le moyen de s'en guérir consiste à goûter la pureté de la pratique religieuse, à s'appliquer avec assiduité à la vigilance intérieure, à fréquenter les maîtres de l'extase et du dévoilement, et à écouter les paroles des adeptes de l'amour. On a ainsi rapporté qu'Abû'l-'Abbâs Surayj [147] – la miséricorde de Dieu soit sur lui – dit à al-Shiblî : « Ô Abû Bakr ! Si tu [daignais] prêter un regard à la science du droit, ils te demanderaient de rendre des avis juridiques ». Al-Shiblî répondit : « Une pensée qui transporte ma conscience secrète est bien plus aimable que soixante dix des jugements que peut prononcer ibn Surayj ».

Parmi ses vices se trouvent le fait d'orner les vêtements rapiécés, le fait de coudre des vêtements de plusieurs couleurs dans le but de soigner son apparence, le fait de se distraire l'esprit avec les couleurs des vêtements et des frocs soufis qui comptent parmi les instruments dont se servent les soufis. Or ce luxe provoque la suggestion diabolique. Le moyen de s'en guérir consiste à se vêtir d'une étoffe rugueuse et d'avoir des égards pour la conscience secrète ainsi que l'a dit Ruwaym à quelques-uns de ses compagnons : « Cette situation n'arrive que par l'avilissement de l'esprit. Pour l'éviter, que l'on ne s'occupe donc pas des futilités des soufis » [148].

Parmi ses vices se trouvent la pratique ostentatoire des devoirs religieux, la douceur des propos, le fait de témoigner des

[147] Abû'l-'Abbâs Ahmad ibn 'Umar b. Surayj a été l'un des plus illustres jurisconsultes shâfi'ites. Il aurait composé quatre cents ouvrages en *fiqh*. Il est né en 248/862, et mort en 306/918 à Baghdâd. Il fut le maître en droit du grand soufi Rûdhbârî, *Kitâb al-luma' fî'l-tasawwuf*, p. 104 ; *Tabaqât al-sûfiyya*, p. 360 ; ibn Khallikân, *Wafayât al-a'yân*, I, pp. 66-67. Sur son rôle de réformateur du droit shâfi'ite, sa sympathie pour Hallâj et sa *fatwâ* qui écartait l'accusation d'impiété des procès des mystiques, Massignon, *La passion de Hallâj*, I, pp. 416-42

[148] Ruwaym ibn Muhammad al-Baghdâdî, célèbre soufi disciple de Junayd mort en 303/915. Il était jurisconsulte de rite zâhirite de Dâwûd al-Baghdâdî al-Isbahânî (m. 270/883), et lecteur du Coran. Voir les références in *Tabaqât al-sûfiyya*, pp. 180-184. Ce propos est cité dans plusieurs ouvrages, *Tabaqât al-sûfiyya*, p. 183 ; Sarrâj, *Kitâb al-luma' fî'l-tasawwuf*, p. 263 ; Qushayrî, *Risâla al-qushayriyya*, p. 390.

égards aux créatures, l'étalage de la misère et des sacrifices que l'on consent, le fait de simuler en faisant une retraite spirituelle en poussant de grands cris et en recherchant l'extase dans le but de se montrer aux autres d'acquérir de la renommée et de jouir de la considération du vulgaire. Or ceci est la racine de l'associationnisme. Le moyen de s'en guérir consiste à sortir de cet endroit, dans l'intention d'entrer au service des gens, de se réduire à la mendicité, et d'autres actions semblables, consistant à ôter les vêtements de la renommée et à revêtir le costume des gens du commun parce que Dieu a chassé les hypocrites, comme le Très-Haut l'a, en effet, dit : « *Ils sont emplis d'ostentation envers les gens ; cependant ils n'invoquent guère Dieu, hésitant entre ceci et cela* » [*Cor.*, IV=142-143]. Le Prophète – la paix soit sur lui – a dit : « Le méchant dans ma communauté est celui que l'on se montre du doigt sauf celui que Dieu le Très-Haut préserve ». Yahyâ ibn Mu'âdh [al-Râzî] – que la miséricorde de Dieu soit sur lui – a dit : « Le pouvoir c'est les esplanades d'Iblîs, il descend en elle accompagné de ses armées ».

Parmi ses vices se trouvent le fait de beaucoup manger et de beaucoup boire, l'avidité pour les repas de toutes sortes, les assaisonnements et les sucreries, et le fait de boire de l'eau froide. Le moyen de s'en guérir consiste à jeûner continuellement et à ne manger que peu, comme Dhû'l-Nûn l'a rapporté à propos d'al-Shuqrân [149] – que la miséricorde de Dieu soit sur lui – qui était son maître et qui disait : « La perdition du novice n'est pas ailleurs que dans le fait de se régaler de friandises ».

Parmi ses vices se trouvent la langueur et le désœuvrement. Le moyen de s'en guérir consiste dans la fréquentation des serviteurs [de Dieu] et le zèle dans les devoirs religieux.

Parmi ses vices se trouvent le fait de beaucoup parler de choses qui n'ont aucun sens. Le moyen de s'en guérir consiste à garder le silence en s'abstenant de tout ce qui n'est pas l'invocation de Dieu le Très-Haut. Parmi ses vices se trouvent le fait de tenir des

[149] Le manuscrit Fatih donne la leçon *al-Qushrân*, les manuscrits Mashhad, Velieddîn, et Ashir Efendi, *al-Qusrân*, le manuscrit Topkapi, *al-'Ushîrân*. Il s'agit en fait de Shuqrân ibn 'Abîd qui fut le maître de Dhû'l-Nûn Misrî à Kairouan. Il est mort en 186/802 au Caire où sa tombe se trouverait à côté de celle de Dhû'l-Nûn, ibn 'Arabî, *La vie merveilleuse de Dhû'l-Nûn l'égyptien*, pp. 23-24.

propos malveillants envers quelqu'un alors qu'il est absent, la calomnie, le fait de se répandre en injures contre quelqu'un, l'insulte, la diffamation, le fait d'accuser quelqu'un à tort, l'intrigue [la rancune : ms. T], la calomnie, le fait d'embellir les apparences, le fait d'espionner les faits et gestes d'autrui guidé par une intention malveillante, et le fait de laisser sa langue libre de se répandre en discours oiseux. Ceci entraîne l'endurcissement du cœur et le châtiment du feu [de l'enfer]. Le moyen de s'en guérir consiste à réfléchir sur les suites de la parole de Dieu le Très-Haut, et sur le fait que c'est elle qui chasse les péchés, à penser au long temps que dure la résurrection, au compte qui y est réclamé, à l'immensité du feu et de son supplice, parce que Dieu le Très-Haut a dit : « *Au jour où leurs langues témoigneront contre eux* » [*Cor.*, XXIV=24]. Il — la paix soit sur lui — a dit : « Prenez garde à la médisance, car la médisance est pire que l'adultère » [150].

Parmi ses vices se trouvent le fait de scruter les défauts que cachent les musulmans, et de prêter l'oreille aux propos des négligents. Le moyen de s'en guérir consiste à baisser son regard, à se détourner des futilités et du bavardage comme le Très-Haut l'a dit à son Prophète — la paix soit sur lui — : « *Dis aux croyants qu'ils baissent leurs regards et demeurent chastes* » [*Cor.*, XXIV=30], puis Il a décrit les véridiques et en disant : « [ceux qui] *Lorsqu'ils passent à côté de la futilité, passent noblement* » [*Cor.*, XXV=72].

Parmi ses vices se trouvent la pétulance, l'enjouement, le rire, et la joie à commettre les péchés. Le moyen de s'en guérir consiste à entrer dans les cimetières, à visiter les [tombes des] maîtres spirituels, à pleurer en leur présence, et à s'éloigner de la demeure des vanités [de ce monde], comme Dieu le Très-Haut l'a dit : « Ne te réjouis point car Dieu n'aime pas ceux qui se réjouissent », et comme il — la paix soit sur lui — l'a dit : « Dieu aime tout cœur en proie à la tristesse » [151].

47 - Parmi ses vices se trouvent la paresse dans l'accomplissement des devoirs religieux, et la recherche du repos dans l'oisiveté. Le moyen de s'en guérir consiste à rester immobile en prosterna-

[150] Ce *hadîth* est cité par Ghazâlî dans le chapitre consacré à la médisance, *Ihyâ' 'ulûm al-dîn*, III, p. 141 ss..
[151] Qushayrî cite ce propos sans l'attribuer au Prophète, *Risâla qushayriyya*, p. 138.

tion, à se réveiller du sommeil aux aurores, à prendre son repas dans la demeure où l'on séjourne perpétuellement, et à rester à guetter en contemplation jusqu'à atteindre le contemplé.

Parmi ses vices se trouvent la convoitise et l'avidité pour ce qui est détenu entre les mains des gens. Le moyen de s'en guérir est de prendre patience, d'être satisfait des biens que Dieu le Très-Haut dispense, et de savoir que l'humiliation et la misère dans le bas-monde et l'autre monde naissent de l'avidité comme certains l'ont dit : « L'avidité s'en va avec l'eau [l'éclat : ms. T] du visage ».

Parmi ses vices se trouve l'espérance d'être doué d'une longue vie. Le moyen de s'en guérir consiste à observer la mort heure après heure ainsi que l'a dit 'Abdallâh ibn 'Umar – que Dieu soit satisfait d'eux deux – : « L'envoyé de Dieu – que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur lui – me saisit par une partie de mon corps et dit : « *Sois dans le bas-monde comme si tu étais étranger ou comme si tu passais ton chemin et mets-toi au nombre de ceux qui sont les compagnons des sépulcres* » [152].

Parmi ses vices se trouvent la flatterie des gens du bas-monde [gens du moment : ms. AE, M, V]. Le moyen de s'en guérir consiste à savoir de science certaine que Dieu le Très-Haut est son créateur, son nourricier, et que si Dieu veut le frapper [d'un malheur], Il le frappe, ainsi que Dieu le Très-Haut l'a dit : « *Si Dieu te touche d'un malheur, nul ne saurait l'écarter de toi si ce n'est Lui* » [*Cor.*, VI=17, X=107], et ainsi qu'il – que la paix soit sur lui – l'a dit : « Qui s'abaisse devant le riche à cause de sa fortune, un tiers de sa religion l'a quitté ».

48 - Parmi ses vices, il y a l'envie. Le moyen de s'en guérir consiste à regarder le vice de sa propre âme, à la blâmer avec la plus grande sévérité, à la transformer, et à savoir de science certaine que la faveur qu'accorde la main de Dieu, Il la donne à qui Il le désire.

Parmi ses vices se trouve l'avarice. Le moyen de s'en guérir consiste à faire grande dépense d'argent pour les pauvres qui vivent dans le dénuement, et aux adeptes de la vigilance intérieure qui ne

[152] Hadîth canonique, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, IV, p. 473. La même version est citée par Abû Nu'aym al-Isfahânî, *Hilya al-awliyâ'*, I, p. 313. Le *hadîth* est cité entièrement par Ghazâlî, *Ihyâ' 'ulûm al-dîn*, IV, pp. 452 ss.

mendient pas en importunant les gens, et ce jusqu'à ce que l'on goûte au parfum [au repos : ms. M, T] qu'exhale la libéralité, et que l'avarice sorte de son cœur par les bénédictions qu'il contient, et que l'on obtienne le jardin du délice par leur amour, ainsi qu'il – que la paix soit sur lui – l'a dit : « Le jardin [du paradis] est la demeure de ceux qui sont doués de libéralité ».

Parmi ses vices se trouvent les mauvais instincts [l'opinion : ms. AS, F], le fait d'avoir une mine sévère entre frères et le fait de les chasser. Le moyen de s'en guérir consiste à observer les usages des maîtres spirituels, leur façon de se traiter les uns les autres selon la loi de la science divine, la bienveillance qu'ils laissent baigner leurs visages ouverts, leur douceur et la bonté dont ils témoignent envers leurs compagnons. D'ailleurs Dieu le Très-Haut a dit de l'élévation de Son prophète – que la paix soit sur lui – : « *En vérité tu es d'une élévation morale éminente* » [*Cor.*, LXVIII=4], et il a aussi dit : « *Si tu avais été rude et d'un cœur dur, ils auraient fait sécession autour de toi* » [*Cor.*, III=159]. Et il – que la paix soit sur lui – a dit : « Que le croyant atteigne le degré de celui qui demeure ferme dans le jeûne par la beauté de son caractère ».

Parmi ses vices se trouvent l'inimitié, l'hostilité, et la haine. Le moyen de s'en guérir consiste à abandonner le monde d'ici-bas à ceux qui l'habitent car ce vice est engendré par les querelles et les querelles font partie des choses auxquelles s'appliquent les gens du bas-monde. Or ceci est un ordre éminent pour Dieu le Très-Haut ainsi qu'il – que la paix soit sur lui – l'a dit : « Il n'existe pas, pour Dieu le Très-Haut, de chose qui ait plus de valeur que l'ascèse dans le monde d'ici-bas ».

Parmi ses vices se trouvent la fierté et la colère. Le moyen de s'en guérir consiste à considérer sa propre faiblesse, son impuissance et le besoin que l'on a de toute chose et même le fait que lorsque l'envie pressante de faire ses besoins s'empare de soi au point de ne pouvoir se contenir on ne peut la repousser de son âme. Comme Dieu le Très-Haut l'a dit : « *L'homme a été créé faible* » [*Cor.*, IV=28]. De plus, il convient de savoir que la fierté et la colère sont deux des attributs de Dieu le Très-Haut. Or celui qui revendique pour soi Ses attributs, revendique aussi Sa souveraineté, ce qui constitue un terrible associationnisme, et qui est coupable d'associationnisme, Dieu le Très-Haut le précipite dans le feu [de l'enfer] ainsi qu'il – que la paix soit sur

lui – l'a dit : « Le Très-Haut a dit : « La superbe est Mon manteau et la magnificence est Mon voile, et quiconque M'enlève l'un des deux, Je le précipite dans le feu et ne M'en soucie plus ». ».

Parmi ses vices se trouvent la tromperie, la falsification, l'obscénité et l'injustice. Le moyen de s'en guérir consiste à craindre la rétribution [promise] par Dieu le Très-Haut, car c'est Lui qui consent au dessein que l'on poursuit, ainsi qu'il – que la paix soit sur lui – l'a dit : « Qui cherche à obtenir quelque chose au moyen du péché est au plus loin de ce qu'il espère et le plus près de la venue de ce qu'il n'attend pas » .

Parmi ses vices se trouvent l'amour de la richesse, la prétention et l'arrogance. Le moyen de s'en guérir consiste à rester modeste face aux petits et aux grands en faisant de grands efforts sur soi-même jusqu'à ce que l'on réalise en soi-même l'humilité et la soumission, parce que les plus viles des créatures de Dieu sont les gens de la prétention et de l'arrogance. Et [c'est cela même] qui oppresse de son poids les cœurs des croyants, et [les] fait chuter hors de l'amour du seigneur des mondes ainsi que Dieu le Très-Haut l'a dit : « *Dieu n'aime pas l'insolent plein de fierté* » [*Cor.*, XXXI=18].

Parmi ses vices se trouvent le fait de se quereller avec ses frères et les prétentions infondées propres à la nature humaine. Le moyen de s'en guérir consiste à savoir de science certaine que Dieu le Très-Haut est au-dessus de son cœur et qu'on doit craindre qu'Il ne lui interdise d'atteindre la station spirituelle de la communauté [soufie], parce que quiconque prétend être ce qu'il n'est pas ne peut atteindre cette station. Quiconque s'oppose à la communauté entre dans la trahison et se livre au blâme.

Parmi ses vices se trouve le fait de s'écarter par fierté de ses pères et mères. Le moyen de s'en guérir consiste à manifester clairement le lien qui unit à eux deux, à manifester le fait que le caractère ait été formé entre leurs mains, et consiste à rester à les servir ainsi que Dieu le Très-Haut l'a dit : « *Sois reconnaissant envers Moi et envers tes parents* » [*Cor.*, XXXI=14].

Parmi ses vices se trouvent le fait de négliger les moments [prescrits pour la prière] et de délaisser l'accomplissement des devoirs religieux, de ne pouvoir se résoudre à les rattraper, et de les renvoyer à plus tard, heure après heure, jusqu'à ce que l'âme trouve

l'apaisement dans la mollesse. Le moyen de s'en guérir consiste à respecter les périodes et les moments prescrits chaque fois que tu vois une partie des rites surérogatoires qui réclame d'être accomplie à son heure, à ne plus écouter ce que peut l'âme inventer et son manque de précipitation afin de ne plus sombrer dans le désœuvrement, comme l'a dit le "grand maître" Abû 'Abdallâh ibn Khafîf – que la miséricorde de Dieu soit sur lui – : « Il n'y a pas de chose plus nuisible pour les novices que d'être indulgent envers l'âme » [153].

Parmi ses vices se trouvent la recherche de la tolérance et des interprétations [permissives]. Le moyen de s'en guérir consiste à abandonner l'intérêt qu'a l'âme en toutes choses, et à lui imposer la conduite religieuse de la communauté [des soufis] car quiconque obéit à l'âme tombe dans l'abîme de la passion et de l'appétit, et quiconque délaisse ne serait-ce qu'un élément des principes et ne se préoccupe que d'obtenir la tolérance fait fuir les maîtres spirituels ainsi que l'a dit le "maître de ceux qui profèrent les paradoxes", Abû Bakr al-Tamastânî : « Celui qui fuit la confiance que l'on place en l'âme retourne à l'interprétation [vraie] de la science » [154].

Parmi ses vices se trouve le fait de beaucoup dormir. Le moyen de s'en guérir consiste à peu manger, à ne boire que peu d'eau, à ne rien manger d'épais, et à observer le zèle dont font preuve les vertueux dont Dieu le Très-Haut a fait mention dans Son livre en ces termes : « *C'est peu de temps, la nuit, qu'ils dormaient* » [*Cor.*, LI=17].

Parmi ses vices se trouve le fait de fuir la retraite spirituelle comme la vigilance intérieure. Le moyen de s'en guérir consiste à prendre patience au commencement de la vigilance intérieure jusqu'à ce que Dieu le Très-Haut lui donne à voir quelque chose du dévoilement et que son cœur goûte à la pureté de l'invocation ainsi que le Prophète – que la paix soit sur lui – l'a dit : « *La patience se révèle au cours des premiers assauts de l'épreuve* ».

Parmi ses vices se trouvent le fait de se réjouir de l'éloquence et le fait de tenir des paroles de sagesse lors même que l'on est négligent et non durant les instants de pureté et où on éprouve des états spirituels. Or c'est là une terrible tentation pour les novices.

[153] Propos cité aussi par Qushayrî, *Risâla qushayriyya*, p. 420.
[154] Propos également rapporté par Sulamî, *Tabaqât al-sûfiyya*, p. 472.

Le moyen de s'en guérir réside dans le fait de savoir de science certaine que la sagesse est un droit qui appartient à Dieu le Très-Haut. Et quiconque néglige le droit de Dieu le Très-Haut, Dieu le combat et dans le monde d'ici-bas comme dans l'autre monde. Il faut savoir que celui qui parle sans prendre appui sur son propre état, sa parole a pour effet d'oppresser les cœurs des hommes et les sciences des bonnes actions lui deviennent troubles.

Parmi ses vices se trouvent le fait de se livrer à des insinuations en posant une question. Le moyen de s'en guérir consiste à savoir de science certaine que les clés des nourritures divines se trouvent dans la main de Dieu, que les cœurs des serviteurs [sont soumis] à l'ordre de Dieu, et que nul ne peut faire de don à qui que ce soit autrement que par la volonté de Dieu.

Parmi ses vices se trouvent la tristesse et le fait de s'inquiéter de ce que Dieu prodigue. Le moyen de s'en guérir consiste à considérer ses jours passés, ce que Dieu le Très-Haut a dispensé tout au long de sa vie, et à comparer ce qui reste encore de sa vie à l'échelle de ce qui en est déjà passé.

Parmi ses vices se trouve le fait d'accompagner la conscience secrète après que le dévoilement soit parti. Le moyen de s'en guérir consiste à la chasser [l'âme] pour l'empêcher d'accompagner [la conscience secrète] dans chaque état spirituel.

Parmi ses vices se trouve le fait de demander de Dieu de pouvoir accomplir des prodiges destinés aux gens, ce qui vient de ce que l'on éprouve un doute au sujet de la voie mystique. Le moyen de s'en guérir consiste à lui interdire [à l'âme] de fréquenter les gens du vulgaire, de lui imposer d'accomplir les bonnes actions des gens de l'élite jusqu'à ce que son cœur parvienne à la pureté de l'invocation et à la saveur de l'amour.

49 - Parmi ses vices s'en trouvent beaucoup plus que ce que l'on peut mentionner parce que l'âme apprend les vices des océans de la fureur. Or la fureur fait partie des attributs de Dieu le Très-Haut et on ne peut parcourir Ses attributs jusqu'à leur extrémité. Mais nous nous sommes contentés [de mentionner] le moins plutôt que le plus, prenant en considération celui qui est doué de droiture de sorte qu'il puisse s'instruire, dans cette mesure, de ses stratagèmes

et de sa ruse [de l'âme] et soit ainsi bien guidé pour choisir les moyens appropriés à la lutte contre son vice [de l'âme], si Dieu le Très-Haut le veut.

Le livre est fini. Grâce soit rendue à Dieu qui a distingué Ses amis en leur dispensant les finesses spirituelles des sciences, et en leur dévoilant les vérités spirituelles des symboles, dans leur réalités premières et dernières, extérieures et intérieures. Mais Dieu est le plus savant. Que Dieu nous accorde Son pardon ainsi qu'à ceux qui accordent un regard à ce noble livre. Que Dieu bénisse notre prince Muhammad et toute sa famille.

Fin du manuscrit Velieddîn

[Le moyen de s'en guérir] réside dans la servitude et l'accomplissement des devoirs religieux. Dieu le Très-Haut dit : « *Qu'il ne leur a été ordonné que d'adorer Dieu lui vouant le culte sincèrement* » [*Cor.*, XCVIII=5], et Sa parole, le Très-Haut : « *As-tu vu celui qui a pris sa passion pour son dieu* ? » [*Cor.*, XLV=23]. Nous avons mentionné dans les sujets de la plus grande partie de notre livre que celui qui aime Dieu est issu de la voie de l'élite des gens. La preuve en est que l'ennemi de Dieu le Très-Haut est idolâtre, et il ne hait le savant qu'à cause de ce qu'il est. Alors que l'ami de Dieu n'aime le vertueux que précisément pour ce qu'il est, et il n'aime la nourriture que parce qu'elle lui donne des forces pour se soumettre à Dieu le Très-Haut. Il ne mange, ne boit et ne se vêt que pour Dieu le Très-Haut, sur l'ordre de Dieu et avec [Sa] permission – qu'Il soit exalté et élevé. Il n'aime le Prophète et le saint que pour Dieu et sur l'ordre de Dieu le Très-Haut. Il n'aime ses proches et ses parents que pour Dieu et dans la mesure de ce que Dieu a ordonné, et il ne les sert et ne veille à leur entretien que pour Dieu le Très-Haut et sur Son ordre. Qu'il prenne garde à cela car il pourrait en mourir le pèlerin des opérations divines ; qu'il ne se lève pas, qu'il ne s'assied pas, ni ne boive d'eau froide si ce n'est pour Dieu, en Dieu et dans la voie de Dieu. Car toute action qui n'est pas pour Dieu, ou toute action que l'on accomplit par un autre que Dieu ou pour un autre que Dieu rend idolâtre. On est alors idolâtre même dans la servitude au point que l'on s'aime soi-même et que l'on aime les choses profitables à l'âme à moins que ce ne soit pour Dieu le Très-Haut et selon la mesure que Dieu le Très-Haut a ordonné. Or si on œuvre ainsi, on est un pur serviteur de Dieu le Très-Haut soumis à la condition selon laquelle on ne peut commettre ne serait-ce qu'une atome des péchés, et l'on ne saurait même abandonner ne fut-ce

qu'un atome des obligations religieuses, ainsi que nous l'avons clairement exposé auparavant à savoir que celui qui contredit Dieu le Très-Haut dans Ses ordres et Ses interdits, celui-là affronte Dieu par son opposition. Comprends bien cela parce que quiconque le comprend, s'y fie et emploie tous ses efforts à atteindre [ce but] pour son âme, je souhaite que Dieu le place dans le degré de ceux qui ont atteint la perfection de la servitude, selon la parole de Dieu le Très-Haut : « *Quiconque sort de sa maison s'exilant vers Dieu et Son envoyé puis est frappé par la mort voit échoir sa rétribution qui incombe à Dieu* » [*Cor.*, IV=100]. Quiconque commence à s'assimiler à un groupe en fait déjà partie, et quiconque emprunte les voies d'un groupe leur ressemble nécessairement et est l'un d'entre eux comme le montre sa parole – la paix soit sur lui – : « *Qui aime une communauté en fait partie, et celui qui aime en tire profit* ». Fin [du livre].

LE TRAITÉ DE LA SAINTETÉ

Au nom de Dieu le Tout-Miséricordieux le Très-Miséricordieux

C'est à Lui que nous demandons aide

1- Que les étendards de la félicité de la connaissance mystique soient dressés dans l'univers de la contemplation pour les rois de l'amour créaturel ; que l'on fasse chanter la corde aiguë et la corde basse du luth royal (*shahrûd*) des attributs avec le plectre des secrets auprès de leurs esprits sanctifiés ; que l'on purifie le palais de la fiancée de leur théophanie de la bassesse de la nature à l'instant de la rencontre intime de l'âme avec son bien-aimé ; que l'on ouvre le parasol de l'impeccabilité de l'éternité sans commencement au-dessus de la tête royale de leur esprit sur l'esplanade de l'éternité sans fin ; que le torse de la robe de leur surexistence soit coupée en deux par le ciseau de l'annihilation de soi ; que, dans les ruines de la pauvreté, l'on joue sur l'échiquier la bataille de l'aimé avec le tourmenteur de chacun des deux palais de leurs accidents ; que le marché de leurs consciences secrètes soit décoré des étrangetés des états spirituels à l'instant des entretiens intimes ; que leur âme voleuse soit soumise par le sabre de l'intelligence universelle à l'autorité de la cour royale du cœur par le soin jaloux de l'amour créaturel ; que la table de leur contemplation soit dressée au banquet de la providence au paroxisme du désir.

2- Que la rose de la beauté créaturelle élève ces rossignols pérennes jusqu'aux branches de la majesté ; que le rossignol de « *ne suis-je pas* [votre seigneur] ? » [*Cor.*, VII=171] chante les secrets de l'amour créaturel à ces oiseaux du trône ; que la main de l'automne de la fureur renonce à toucher au jardin du printemps de leur amour ; que dans la demeure de l'union la lune de leur affection soit écartée du nuage de l'exil ; et que lorsque perdant le souffle à

cause de l'immersion dans l'extase, le toit du trône soit le tapis que foule leur sandale. Que dans la lointaine maison de la proximité le phénix (*Sîmurgh*) de leur unité soit libéré du trouble de la nouveauté. Que le cercle de l'existence soit poli par le reflet de leur beauté, et qu'à l'instant de la rencontre intime avec le bien-aimé la sphère des êtres soit le globe solaire de l'esplanade de leur désir.

3- C'est qu'en effet ils sont les candélabres des attributs dans les tabernacles des versets, les oiseaux des esprits saints dans les corps humains, les traces du briquet des déterminations individuelles qui sont tombées dans la fissure tissée de mensonges de la forme corporelle. Ce sont les hommes de l'étendue désolée de la prééternité qui se ruent dans le désert de la nouveauté, les oiseaux de la condition seigneuriale qui se sont envolés du nid de l'unité et qui ont placé la tête sous le joug de la condition créaturelle. Ils sont la ligne de la vérité qu'ils ont écrite dans ce volume tortueux. Ils sont la flèche de sainteté qui tirée de l'arc de gloire atteint la cible de la forme corporelle, les vagues des océans de la prééternité qui battent les côtes du néant, le courant du fleuve de la providence qui fait croître la lumière de la connaissance mystique dans le champ labouré des phénomènes, la flamme des gloires de la théophanie qui porte à ébullition le chaudron de l'amour incréé dans la cuisine de l'esprit.

4- Dieu a habillé leurs esprits avec les lumières de l'unicité, et a revêtu leurs consciences secrètes de la splendeur de l'individualité. Il a oint leurs yeux avec le colyre du royaume de gloire, et il leur a fait parcourir les esplanades du royaume angélique. Il leur a versé à boire du vin de la plus grande dignité et les a fait siéger dans les assemblées de la plus grande proximité. Il les a distingués en leur accordant le dévoilement des contemplations, et ils leur a attribué en propre les visitations des dévoilements. Qu'ils nous accorde la faveur de les rencontrer avant la mort comme après la mort, car c'est lui qui est apte à exaucer puisqu'il a le pouvoir sur eux tous s'Il le veut.

5- Mais pour en venir au sujet, ceux-là qui furent les brodeurs [du satin de la mine originelle de la vérité] se sont cachés dans la cour royale du monde caché. Les voyageurs de la vallée de l'aspiration

furent dispersés à la recherche du bien-aimé, privés des étendards de leur félicité. Ces voyageurs des sphères célestes des consciences secrètes ont traversé les levants de l'éternité sans commencement ; à la lumière de la certitude ils effacèrent de la route qui conduit l'esprit au bien-aimé la ténébreuse oppression des éléments naturels, et s'en revinrent aux couchants de l'éternité sans fin. De nouveau, du fait de leur crépuscule, le ciel de l'échelle des esprits fut masqué par les nuits de l'exil, et les cœurs des aspirants de l'amour créaturel ont été arrêté dans leur course dans l'océan de la connaissance mystique et en furent emplis de détresse. La voie qui traverse l'étendue déserte de l'abstraction et le chemin qui mène au magasin de l'esseulement furent effacés si bien que la caravane de ceux qui cherchent l'aimé a été empêchée d'atteindre le but de leur quête, parce qu'ils étaient les soleils des vérités tandis que les lunes des finesses, parce qu'embrouillées, appartiennent à Dieu.

6- Tu demandes dans quelle constellation ils périgrinent alors qu'ils ne sont pas temporels, ou bien dans quelle caverne ils demeurent alors qu'ils ne sont pas spatiaux.

Poème [en arabe]

Dans quelles contrées de la terre chercherai-je à vous rencontrer
Vous qui êtes des rois pour qui nulle contrée n'entre dans leurs desseins ?

Nous sommes restés sans compagnon et sans guide au milieu d'une poignée de terre absurde, hélas !

Hémistiche : Les compagnons s'en sont tous allés, restent les ruines.

Poème [en arabe]

Ils s'en sont allés ceux sous l'égide de qui l'on vit
Je suis demeuré après eux tel à la peau des galeux

7- Mais, gardées sous les coupoles de l'impeccabilité à cause de la jalousie divine, à Dieu appartiennent les fiancées de l'unicité répartis dans les côtés les coins et les contrées de l'univers, elles dont les beaux visages ne sont point altérés par la poussière des changements, et dont les faces bénies ne sont pas données en gage

à un œil malveillant et indigne, ainsi même qu'Il l'a indiqué : « *Mes amis sont sous mes coupoles, nul autre que Moi ne les connaît* » [155]. Que Dieu me comble ainsi que vous en nous accordant leur rencontre généreuse et qu'ils vivent en paix.

8- Quelle peut être l'utilité du Tigre et de l'Euphrate qui passent à Baghdâd, pour les habitants du désert. C'est nous les échansons qui versons à boire le vin de l'exil ; nous souffrons de la perte des amis ; nous sommes assoifés, et nous cherchons des poissons frais dans ce torrent asséché ; nous sommes amoureux du beau visage de ceux qui sont affligés par l'amour increé. Ce sort est nôtre qui veut que nous arrive le zéphir de leur félicité dans les extrémités de la désolation, et que ce cœur infirme apporte l'angoisse de l'esprit de ne pas trouver : « *Si seulement j'avais été avec eux, j'aurais vaincu d'une victoire immense* » [*Cor.*, IV=75].

9- Bien que le monde soit vide de ce genre de choses, mon cœur m'a informé de quelque chose s'y rapportant ; il existe dans les régions reculées de la terre des cœurs brûlés qui sont à la fois affligés par le Bien-aimé de ce qu'ils ne le trouvent pas, et qui souffrent entre les mains de ces incapables de l'époque. Le prince des amants s'est exprimé sur ce point en disant : « *A la fin des temps ne demeurera personne ayant l'agrément de Dieu sauf dans les confins de la terre, et à chacun d'entre eux sera accordée chaque jour une récompense équivalant à celle de deux cents martyrs* ». Donc tous les jours de quelque lieu que vienne un arrivant je cherchais des nouvelles des pélerins de la connaissance mystique, et je posais encore des questions à propos des amants de cette œuvre afin de savoir dans quelle mesure il s'agit d'un pauvre en Dieu, sincère, errant, audacieux, intrépide, joueur, pur d'esprit, ivre, amant jusqu'à ce que je sois satisfait de sa description.

10- La conviction qui animait ma prière était que chaque fois que nous arrivait une difficulté, afin que naisse une solution qui dénoue cette difficulté, il fallait pour le couvent que j'obtienne l'intercession des souverains d'Arabie, les princes de Perse, les saints

[155] *Hadîth* tardif, voir H. Landolt, *Le révélateur des mystères*, p. 105, n. 144.

de Syrie, les fous d'amour d'Irak, les dignitaires cachés de Rûm, les austères de Zanzibar, les chefs du Khurâsân, les rois du Sind, les successeurs de l'Inde, les intrépides de Ghaznâ, les vifs du Badakhshân, les errants de Transoxiane, les maîtres du Turkestân, les subtils du Tibet et de Chine, et les amants de Ghûr qu'ils soient visibles ou invisibles dans la vie. Mais bien que je n'obtenais visiblement aucunes nouvelles d'eux, mon cœur n'était pas désolé de cette découverte.

11- Si bien qu'au moment où mon frère Abû'l-Faraj – que Dieu lui fasse atteindre la station des pauvres en Dieu – vint me trouver et me donna des nouvelles des amis du Khurâsân, des frères de Transoxiane, et des maîtres spirituels du Turkestân, il en illumina mes jours et me fit passer de bons moments à évoquer ces amants. Que soit heureux ce cœur qui vous fait connaître la route, qui vous récite les lettres de l'amour créaturel tirées d'un rôle étrange, qui vous montre la fine pointe de la sagesse tirée du trésor de la connaissance mystique, et qui vous découvre le filet des perles de la sagesse tirées de la coquille de nacre du cœur. Que la félicité soit vôtre dans tous les états des significations et que le bonheur soit vôtre dans toutes les œuvres des réalités sublimes. Que l'apparition du soleil de la vérité depuis le pays montagneux du Khurâsân soit étendue jusqu'à l'éternité sans fin, que le visage des excellents du Turkestân soit embelli par la belle disposition propre à l'éternité sans commencement, afin que par le jour lumineux qui est leur il soit mis fin aux ténèbres, et que les cœurs s'inclinent vers la belle face des témoins de contemplation du Turkestân.

12- Cette demande n'est pas due à l'imprefection, et cette espérance n'est pas due à la soif, car au cœur de l'unicité aucun gnostique n'est tenu à l'écart de Dieu, et nulle dualité ne peut exister dans la sphère de l'affirmation de l'unicité. Ce qui constitue l'achèvement de l'amour créaturel ne peut inclure de défaut, car la nature une de l'esseulement ne peut tolérer la dualité. Le besoin d'amour est aussi issu de l'amour car la pauvreté vient de ce que l'on ne trouve pas, et la satisfaction tirée de la connaissance mystique provient de la conscience de connaître. C'est qu'en effet la puissance vient de la surexistence. La recherche est la conscience

de la perte quand on trouve, et le calme c'est trouver quand on a conscience d'avoir perdu. N'arrive pas celui qui arrive, et arrive celui qui n'arrive pas. S'accoutumer à la soumission est une impiété, dépasser l'aspect formel de la condition créaturelle c'est affirmer l'unicité. La folie de l'amour vient de ne pas être tout en étant, et la quiétude de l'esprit est le fait d'être à partir du non-être. Dans la vision spirituelle observer les preuves est impiété, car la voie ne va pas d'un autre à Lui. La voie va de Lui vers Lui. C'est que la pure unité repose sur une telle exigence que lorsque tu regardes un autre que Lui et que tu vas vers Lui, tu est retenu séparé de Lui. Le bien-aimé ne vient pas lorsque le désir est à son paroxisme car dans cette station l'orientation est diverse. Tous sont tenus à l'écart à la porte de la cour royale de l'intimité car l'orientation est une. Là, tant qu'il y a toi et un dieu, Dieu n'est pas tien.

13- Cela fait deux demeures après l'esseulement. Lorsque Dieu est et que tu n'es point, l'essence de la condition créaturelle est à toi tandis que la réalité de la condition seigneuriale est à Dieu. Lorsque tu es du fait que Dieu est devenu ton vêtement, c'est l'essence de l'affirmation de l'unicité, le sommet de la condition seigneuriale, car l'homme n'atteint pas [l'habitation des hommes de valeur] tant qu'il ne sait pas être Dieu. Tout ce qui est extérieur à cela est tout entier fantasme humain, et non secret divin. Quiconque trouve les joyaux de la stabilisation de l'être et parvient aux mines originelles de la réalisation spirituelle, l'impiété comme la foi s'enfuient loin de lui, la dévotion et le péché s'écartent de lui, car il n'est ni de douceur ni de fureur.

14- La définition formelle de la connaissance est le souci de la connaissance, car la connaissance est sans définition. Sa première demeure est l'amour créaturel, la deuxième le non-être et la troisième est l'être car au-dessus de l'être il n'y a rien. La tour du maître, du novice et de l'amant est sur l'échiquier de la recherche, et si elle n'est pas dans la cour de l'annihilation de soi, la tour est enlevée et le roi est mort. C'est là que l'amour ignoré, l'amant ignoré et l'aimé ignoré doivent atteindre le point où tous trois sont homochromes.

15- Toutefois, le secret de la connaissance mystique repose sur de telles fondations qu'à chaque instant, dans ce palais, les forgerons de la ruse et du tourment extraient de la forge le minerai à l'état d'or. Tantôt ils l'extraient conformément à sa nature originelle afin qu'on puisse l'utiliser. Tantôt ils en tirent un or inconnu si bien que dans tout le marché de Dieu personne ne peut obtenir la moindre chose en échange. Lorsqu'il ne correspond pas à son état il cherche, et lorsqu'il est conforme à son état il est recherché. Dans ce palais la force des accidents qui proviennent de ces deux états est incontournable. Ou l'on est chercheur ou bien l'on est cherché, bien que les deux chemins soient dirigés vers une seule voie.

16- Toutefois, la recherche est l'avenue des itinérants, tandis que le recherché c'est les échelles des amants. C'est pour cette raison que nous brûlons du désir pour le visage du bien-aimé. Si nous ne brûlions pas de désir, dans l'océan de l'unicité se trouvent cent mille monstres marins qui interdisent l'accès à tous les rivages et qui lorsqu'ils ouvrent la bouche avalent du premier coup les maîtres et les amoureux.

17- Il est néanmoins obligatoire pour les hommes de valeur du cercle de la condition seigneuriale d'observer l'univers de la condition créaturelle pour se défendre contre les accusations, afin que les incapables de l'époque ne deviennent pas idolâtres victimes de leur manque de connaissance. Car s'ils savaient qui Il est ils tomberaient dans l'océan de l'affirmation de l'unicité. Si un gnostique sortait de son état, nul ne pourrait distinguer Dieu du serviteur. Mais ce discours échappe à l'imagination des créatures, lesquelles le nomment anthropomorphisme ou abstraction, incarnation ou révélation.

18- Face à ces propos j'ai tourné mes regards, par humilité, vers ces sincères auprès desquels tous les péchés sont vertu, lorsqu'ils sont le fait de l'amoureux, parce que leur amoureux est sans défense. En divulguant ce propos, notre intention est que ces princes pensent à nous, car celui qui pénètre dans leur pensée, surexiste au milieu de l'ensemble des vivants, tandis que celui qui n'entre pas dans leur pensée est anéanti au milieu de la cohorte des morts.

Mon désir pour leur bon visage dépasse tout ce que je peux écrire, parce que jusqu'à ce que le recherché soit recherché, il n'y a pas de recherche [var. : le chercheur ne peut arriver].

19- J'ai éprouvé un besoin de ce ravisseur de cœur avec une détresse extrême tant et si bien qu'il a envahi notre corps et qu'il nous a ravis à nous-mêmes au point que quand nous ne demeurons plus que demeurons tout entier nous-mêmes. Ce n'est point par impudence que j'ai écrit ces mots, ce n'est pas non plus que j'éprouve le besoin de rester à penser à vous. C'est que le frère Abû'l-Faraj – que Dieu le comble des charismes des gnostiques – en a ainsi exprimé le désir en disant : il faut que j'emporte dans le pays des rois du Khurâsân et du Turkestân ce que tu as écrit venant de ce derviche, afin de tirer profit du voyage et de jouir de la sérénité de la présence. Et il voulut que j'écrive deux ou trois chapitres tirés de la station des maîtres de l'amour créaturel afin que ce soit une prédication pour les novices et un rappel pour les maîtres spirituels.

20- J'ai réfléchi aux principes de cette communauté, à savoir : combien de sciences constituent cette règle, et il m'est apparu évident que le cercle de la voie des itinérants de Dieu est composé de douze sciences – que Dieu nous agrée :

Le premier chapitre traite de la science de l'affirmation de l'unicité ; le deuxième chapitre traite de la science de la connaissance mystique ; le troisième chapitre traite de la science des états spirituels ; le quatrième chapitre traite de la science de des bonnes actions ; le cinquième chapitre traite de la science des dévoilements et des contemplations ; le sixième chapitre traite de la science du discours ; le septième chapitre traite de la science de l'audition mystique (*samâ'*) ; le huitième chapitre traite de la science de l'extase ; le neuvième chapitre traite de la science de la connaissance des esprits ; le dixième chapitre traite de la science de la connaissance du cœur ; le onzième chapitre traite de la science de la connaissance de l'intelligence ; le douzième chapitre traite de la science de la connaissance de l'âme.

21- Toutes ces sciences possèdent chacune à part un principe premier et des parties dérivées, dont la connaissance est indispen-

sable. La quintessence de ces sciences c'est la connaissance qui traite des endroits de salut et des lieux périlleux, car la règle et les bases forment la connaissance. Et nous les éclaircirons chapitre après chapitre si Dieu le veut.

22- Nous commencerons en rendant grâce à Dieu le Très-Haut et en louant Son envoyé Muhammad, comme le veulent les traditions des maîtres spirituels. Nous avons entendu que le Prophète a dit : « *Toute affaire où l'on a un intêret et que l'on n'a pas commencée en faisant la mention de Dieu se brise* » [156], et on dit : « *Je sers en rendant grâce à Dieu : Au nom de Dieu le Tout-Miséricordieux le Très-Miséricordieux. C'est à Lui que nous demandons aide. Seigneur finis-le en bien* » [15]

[156] Hadîth canonique, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, I, p. 142; Ghazâlî, *Ihyâ''ulûm al-dîn*, I, p. 206 ; Maybudî, *Kashf al-asrâr*, I, p. 11.
[157] Hadîh canonique, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, I, p. 510.

Au nom de Dieu le Tout-Miséricordieux le Très-Miséricordieux

23- Grâce soit rendue à Dieu qui ne cesse d'être dieu dès avant l'éternité de l'éternité sans commencement, qui est pérenne dans Son unicité après le terme fixé à l'heure suprême, qui créa la mort et la vie pour vous tourmenter, et prenez garde d'agir pour le mieux ! C'est Lui l'Excellent, Celui qui pardonne [158], Celui qui s'est abstrait des moments et des lieux, et a sanctifié Ses attributs en les protégeant des similitudes et des égalités. Il a isolé Son existence de l'association à laquelle se livrent les adeptes des idoles, et Il a soustrait Sa perfection à la représentation des pensées des créatures. Le Premier, inconnu dans Sa primauté, le Dernier, retranché dans Son extrémité dernière. Son commencement est la fin, Sa fin le commencement. A lui appartiennent la pleine grâce les signes suprêmes, les serviteurs qui jeûnent et s'acquittent de leurs prières, les anges généreux, les prophètes, la Parole, les amis et l'inspiration [159].

[158] Pour Rûzbehân le pardon est antérieur à la faute, et la demande de pardon du Prophète n'est pas la conséquence de la faute mais l'expression de la délicatesse du Prophète qui s'excuse de ce dont il n'est pas responsable, ce qui s'oppose à l'attitude d'Iblîs qui lance à Dieu que sa désobéissance n'est pas sa faute mais que Dieu l'avait prévue dans son décret. C'est pourquoi Rûzbehân peut commenter le verset : « *Que Dieu te pardonne* » [*Cor.*, IX=43] en ces termes : « Ceci est une description qui ne comporte pas d'explication ». Dieu a seulement voulu lui faire connaître les finesses des actions, et il lui a témoigné Sa bienveillance en lui disant : « *Que Dieu te pardonne* ». Le pardon est survenu avant la négligence, puisqu'ils ont été néligents avant même que d'être éduqués. Et Dieu lui a témoigné Sa bienveillance avant de le réprimander », *Ghalatât al-sâlikîn*, p. 102.

[159] Rûzbehân éclaire la différence entre les anges et les saints ou les prophètes : « Les anges furent créés de la lumière du monde angélique, mais les esprits furent créés d'une lumière d'au-dessus du monde angélique. Les anges ne peuvent aller au-delà de leurs stations marquées comme Il le dit : « *Il n'est parmi nous personne qu'il n'ait une station marquée* » [*Cor.*, XXXVII=164]. Le pôle mystique pénètre dans les voiles du secret du mystère, entend Dieu sans voile, et voit les opérations théophaniques les plus hautes. C'est pourquoi les anges ont besoin [d'apprendre] de cette science de lui. Nous avons

24- Il a créé les créatures par Sa science, les a suscités par Son ordre, Il les a fait existé en les tirant du néant par Sa science dans la prééternité. Il insuffla Son esprit en Adam, et il répandit sa descendance dans le monde. Il élut en pureté parmi eux des serviteurs dont Il fit pour Sa terre le soutien et le pilier. Par leurs lumières, Il a éclairé les voies des créatures ; par les eaux de Sa tendre sollicitude, Il les a purifiés de la souillure des entraves. Il a logé dans leurs cœurs les trésors de la connaissance mystique. Il les a ennoblis par les hautes spécificités de l'amour increé. Il a embelli leurs consciences secrètes avec les lumières de la contemplation. Il a ouvert les portes du dévoilement aux yeux de leurs cœurs. Que Dieu bénisse Muhammad, sceau de la mission prophétique, le bon guide qui protège de l'errance, le prince de ceux qui sont éperdus de désir, le chef des amants, le pigeon de la tour du royaume angélique, le paon de la présence du royaume de gloire. Il l'a envoyé à la multitude du peuple avec la religion bien connue, le livre tracé de lignes, la lumière qui inonde tout, la splendeur qui scintille, le sabre qui tranche, le commandement qui fend entre bien et mal, pour mettre fin aux péchés, pour tirer argument des versets, pour commander les chatiments. [Et qu'Il bénisse] sa famille et ses compagnons étoiles des tours des félicités, gemmes des océans des charismes, et qu'Il lui adresse de nombreuses salutations.

entendu dire qu'Abû Mûsâ interrogea Abû Yazîd [Bistâmî] : « Qui sont [ces gens] qui viennent à toi et que je ne connais pas ? » Il répondit : « Ce sont les anges de Dieu qui viennent me demander les sciences ». Le sage a dit : "La station de l'essence de l'esprit d'Adam est la mine de la sainteté et de la majesté, c'est pourquoi il fut distingué par la science inspirée qui dépasse la science de l'ange. Ne vois-tu pas comment Il a dit : « *Avise les des noms* [*Cor.,* II=33] », [*Mashrab* : 303].

Premier chapitre

Exposé des vérités de l'affirmation de l'unicité

25- Apprenez mes frères – et que Dieu vous comble des lumières de l'affirmation de l'unicité – que l'affirmation de l'unicité est le sommet le plus élevé des états spirituels, l'anse solide des étapes spirituelles, les couronnes des prophètes, et la parure des saints. Mais les vérités de l'affirmation de l'unicité, tout itinérant qui a voyagé dans la voie ne les a pas forcément trouvées car le secret de l'affirmation de l'unicité est le vêtement de la condition seigneuriale dont l'esprit de l'esprit est revêtu. Tant qu'il n'est pas un multiplié par un, l'itinérant n'atteint pas l'essence de la vision de l'affirmation de l'unicité. Le principe de l'affirmation de l'unicité comporte trois parties : l'affirmation de l'unicité du commun, l'affirmation de l'unicité de l'élite, et l'affirmation de l'unicité de l'élite de l'élite.

26- Pour ce qui est de l'affirmation de l'unicité du commun, elle consiste, après la guidance de Dieu, à périgriner dans les versets et à trouver Dieu au moyen de l'intelligence, de la lumière de la foi, et des témoignages des apparitions phénoménales, jusqu'à ce que l'on trouve la tranquillité à l'égard du doute et de la certitude, et que l'on parvienne à une connaissance inébranlable de l'unicité de Dieu, que l'on s'affranchisse des obsessions de l'âme, que l'on trouve la sanctification de son essence prééternelle, que l'on connaisse l'abstraction de Ses attributs excellents, et que l'on sache de manière évidente que Dieu est unique à tous égards, car Son essence fait un avec Ses attributs, et Ses attributs font un avec l'essence. Ils distinguent Sa prééternité de la réalité phénoménale car ils savent que Sa haute existence n'est pas suspendue à une quelconque chose. Ils font sortir du cœur l'imagination fantaisiste si bien qu'ils savent que Dieu dépasse les substances et les

accidents, le temps et l'espace, l'anthropomorphisme et la négation des attributs, le comment et le où, l'avant et l'après, les aspects et la définition, les délimitations et la figure, la proximité et l'éloignement, l'incarnation, l'opposé et le semblable, l'image [et la forme], la partie et le tout, le petit et le grand, le volume et la corporéité, les éléments et les membres. Ils ne connaissent pas de début à Sa prééternité ni de terme à Son éternité sans fin. Et ils sont étrangers à tout ce qui survient dans la conjecture et la compréhension.

27- De même qu'ils connaissent solidement Son essence, de même ils connaissent Ses attributs : Sachez et soyez certains que Lui ne cesse d'être qualifiés par Ses noms et Ses attributs qui sont mentionnés dans Son livre comme la superbe, la magnificence, la munificence, l'excellence, et la puissance. Et Lui, Il est l'Unique, l'Un, le Seul, « *l'Infissible, qui n'a pas engendré ni ne fut engendré, et à qui nul n'est comparable* » [*Cor.* CXII=2-4]. Le Vivant, le Demeurant tel qu'aucune chose n'est à Son image, et Il est l'Audiant, le Voyant ; le Savant par Sa science, le Parlant par Son verbe, l'Aspirant par Son aspiration, par la négation des opposés et des ressemblances, sans effort, sans anthropomorphisme ni négation des attributs, sans figuration ni allégorie ni représentation imaginaire, sans comparaison, mélange, combinaison, ni conjonction. En niant la modification et en abandonnant le changement, en laissant la réunion et le rassemblement, la séparation et l'agitation, l'arrêt et le mouvement, Il S'est isolé par Ses plus beaux noms et Ses attibuts sublimes. Lui qui n'a pas cessé d'en être qualifié avant même que la création ne vienne à l'existence. Il est le Pemier, le Savant, le Dernier, le Durable, l'Apparent, le Prééternel, le Caché, et le Savant. Aussi loin qu'aillent les pensées visionnaires elles ne peuvent Le percevoir. Aussi profond que plongent les intelligences elles ne peuvent L'atteindre. Il est existant sans que Son existence ne soit suspendue au temps, visible sans que Sa vision puisse être décrite dans l'espace. Que Dieu soit exalté ! et béni soit Dieu, Seigneur des mondes. Ceci est l'affirmation de l'unicité propre au commun.

28- Quant à l'affirmation de l'unicité de l'élite, elle consiste en ce que l'être existencié se voit effacé en totalité à l'approche de

l'existence de la magnificence de Dieu, et que les êtres se trouvent anéantis dans la souveraineté de Dieu le Très-Haut à cause des nuées des lumières de la prééternité qui les submergent. De même que dans la prééternité tandis que Dieu le Très-Haut était existant les êtres étaient inexistants, maintenant c'est de la même manière qu'ils [Le] connaissent. Si bien qu'ils ne peuvent voir la moindre chose dans l'existence sans qu'elle ne soit absorbée dans l'ordre de Dieu, par une contemplation qui succède à la science, car la science est le lot du commun tandis que la contemplation appartient à l'élite. Et ils voient l'être existencié comme une balle à côté du mail de la puissance du Créateur qui l'emporte sur l'esplanade divine de l'éternité sans commencement jusqu'à l'éternité sans fin et de celle-ci jusqu'à l'éternité sans commencement.

29- Les débuts de l'affirmation de l'unicité de l'élite consistent à voyager dans les manifestations sensibles du corps, de l'esprit, du microcosme, car c'est là que se trouvent les armées de la vérité et de l'erreur telles que l'armée de l'intelligence, l'armée de l'esprit, l'armée du cœur, l'armée de l'âme, les voiles de la fureur et de la douceur, et les étrangetés des formes des potentialités qui existent dans ce monde, et dans l'apparition de Dieu qu'ils voient par l'œil de l'esprit dans les mystères des réalités du royaume de gloire. Car l'affirmation de l'unicité du commun consiste à aller depuis l'univers du royaume visible de la mort jusqu'à Dieu, de sorte qu'elle est en tant que forme visible ce macrocosme. Quant à l'affirmation de l'unicité de l'élite, elle consiste à se quitter soi-même pour aller jusqu'à Dieu, afin qu'elle soit, par la forme corporelle d'Adam, l'univers des significations spirituelles et le palais de la théophanie. Et ceci est un très grand signe, même si, par rapport à l'être existencié, il est minuscule. La différence entre le commun et l'élite dans l'affirmation de l'unicité est que le commun reste prisonnier des présences sensibles et de l'intelligence, tandis que ceux de l'élite, lorsqu'ils connaissent Dieu, s'anéantissent hors des présences sensibles du microcosme et du macrocosme, si bien qu'ils trouvent leur anéantissement dans la surexistence de Dieu. Continuellement plongés dans l'existence de Dieu ils sont digérés au point que Ses sentences prééternelles les atteignent à l'avance et qu'ils se soumettent docilement au jugement.

30- Quant à l'affirmation de l'unicité de l'élite de l'élite, elle consiste en ce qu'ils voyagent depuis Dieu jusqu'à Dieu. Ce voyage est alors tel que l'esprit sanctifié se retrouve allant à pied descendu de toutes les montures des réalités phénoménales. Son haut devient son bas, et son bas devient son haut. Les aspects, le lieu, l'itinéraire, et le temps sont supprimés à côté de lui. Il expulse les ânes de l'imagination de l'écurie de la monture de la lumière, il abandonne la perception des sens et la conscience dépourvue d'intelligence, il emporte l'intelligence par les ciseaux de l'abstraction que manie la langue extravagante. Il décapite l'âme coquette dans le marché où est jalousement gardée l'affirmation de l'unicité. Il brise l'armée de la passion et des concupiscences qui constituent le parti de Satan par la collision que provoque l'amour créaturel. Or le cœur qui est la cité divine ne peut être érigé sans la construction de la servitude. Il réduit à l'état de ruine la maison des vertus naturelles qui est emplie des dispositions innées humaines avec l'orage du non-être et le pic de l'être existencié. Il entortille inextricablement l'être très petit et très grand avec les manifestations sensibles et les preuves tangibles, et il le jette dans la cachette du néant, afin de faire quelques pas dans la prééternité sans être chargé par les poids de l'adventicité. Mais comme il se repose de l'afflux de la réalité créaturelle, il se précipite dans l'océan du non-être jusqu'à être anéanti à lui-même. Puis, il sort la tête de l'océan de la surexistence de Dieu. Alors, absent à lui-même, il voit Dieu par Dieu, et il sait que c'est là un pas qui va du non-être à l'être. Ensuite, il soulève ce pied et, par la force [var. : dépouillé] de la condition de servitude, il prend son envol dans l'atmosphère de l'ipséité sur l'aile de la condition seigneuriale.

31- Dans la première demeure qui est le manège où tournent les esprits divins, qui est l'esprit premier, et qui se trouve en face des attributs et par lequel l'esprit spirituel est l'esprit de l'esprit, Dieu possède cent-mille vêtements [160]. Chacun d'eux est couvert de

[160] Il y a trois lieux où les esprits tournent dans le *Mashrab al-arwâh*, ce sont respectivement « le siège », « l'enclos de la sainteté » et « les dais de la gloire ». Ces deux derniers font l'objet de deux chapitres précédant la série de ceux qui sont consacrés au trône : § 34 : « L'enclos de la sainteté ce sont les mines des esprits saints. Paraissent en lui les lumières de la sainteté. Les esprits tournent en lui par l'aile de la connaissance et la force de l'amour (*mahabba*), et voient en son sein les créations des

cent-mille caractères de perfection et de beauté, tels que comme il traça l'un de ces caractères sur le visage de Joseph, les prophètes tombèrent en prosternation devant lui. Mais tout ceux qui en restent à cela deviennent dépendants de l'amour créaturel et sont retranchés de l'affirmation de l'unicité. En effet, lorsque les assauts de sainteté se manifestent à l'esprit des gens de la connaissance mystique, ils ôtent de l'homme la douceur de la beauté, afin qu'il soit non un amant déluré mais un unificateur accompli. C'est que les débuts de l'amour créaturel réclament la soumission, et la magnificence réclame l'affirmation de l'unicité divine.

32- Cette étape, nous l'avons nommée étape de l'équivocité dans l'amour créaturel. De même, dans ce pas se trouvent les cent-mille finesses et vérités de la puissance dont chacune est un océan interminable tel que lorsqu'Il déposa une goutte de cette alchimie sur le néant, depuis le sommet de l'être de Sa beauté, Il fit exister ce qui n'est pas. Chacun qui sait se réalise et devient sage, et sort de l'unification, car la condition de l'unification est telle que le gnostique sorte de l'océan [var. : du trône] de ce qui est en puissance pour devenir puissant par la puissance de Dieu le Très-Haut. De même, en franchissant ce pas il parvient à l'essence des attributs d'audition. En vérité, le fait que Dieu fasse des confidences et écoute attentivement le serviteur est une évidence, de même qu'il est sûr que les êtres sont tout oreille pour Dieu, et écoutent ainsi la signification subtile des secrets exprimée depuis la langue de l'adventicité. Ceci se produit dans l'univers des causes intermédiaires, car si, dans la réalité de l'essence, L'entendre n'était pas Le voir, ni Le voir L'entendre, alors nul ne pourrait Le découvrir par la réalité de l'existence.

33- Toutefois on ne peut décrire clairement plus avant l'étape des purs en employant ces termes, car Il est à tous égards un. En

attributs. Le sage a dit : "L'enclos de la sainteté ce sont les assemblées où siègent les gens de l'intimité" » ; § 36 : « Le dais de la gloire est à l'avant du trône. C'est le lieu où tournent les esprits des prophètes, des saints, et de l'élite des chérubins. Le sage a dit : "Là on acquiert la gloire des proximités et la noblesse des dévoilements" », [*Mashrab* : 254]. Les enclos de la sainteté sont aussi parfois appelés « vergers de l'intimité », [*Éclosions* : §5].

effet, Il possède des attributs tels que, tant qu'ils ne sont pas perçus dans leur évidence, on ne saurait connaître Son essence ; et Il possède une essence telle que tant qu'on ne la découvre pas on ne peut atteindre Ses attributs. Or ces attributs sont la science par laquelle l'unificateur est savant. Et le commencement de cette science est alors tel que tu connais l'évidence tout en sachant qu'elle est évidente, jusqu'à ce qu'Il vienne à toi par cette science. Et le chef de cette troupe d'amants qui chevauchent – le salut et la bénédiction de Dieu soient sur lui – fit cette demande : « Montre-moi les choses telles qu'elles sont », car la science divine embrasse toute l'existence des êtres tels qu'ils sont.

34- Lorsque tu deviens ainsi, c'est que tu as atteint les attributs de Sa science, de cette science qui est l'affirmation de l'unicité. En effet, quand bien même cela n'a pas de limite, il convient de le dépasser, jusqu'à découvrir la vision de Dieu et devenir voyant de Sa vision, car s'arrêter est exclu. C'est ainsi que l'esprit sanctifié voit les attributs très saints par le regard divin si bien que Dieu le Très-Haut est l'objet de la vision, même s'Il n'est pas dans le lieu ; Il y est certes, mais Il est dans le monde de l'esprit et celui-ci ne se trouve pas dans le lieu, car il est « *entre les doigts [de Dieu]* » [161] et là il n'y a ni comment ni combien. Or, l'on ne peut s'arrêter d'aller vers la vision, ce qui est le lot du commun. Il faut voyager par la lumière divine dans l'existence de l'existence jusqu'à ce que ton existence s'efface dans l'existence. Ensuite, lorsqu'à ce moment précis tu es gagné par le dégrisement, dépouillé de toi, l'essence de la vision paraît en toi. Lorsque tu as atteint cela, après le dégrisement et l'effacement, ton existence par chacun de ses atomes affirme : « *Je suis le Vrai* ».

[161] Allusion au propos du Prophète rapporté selon diverses versions: « les cœurs sont entre deux des doigts du Compatissant », Rûzbehân, *Sharh-i shathiyyât*, p. 122, 139. Il en existe une version canonique rapportée dans le *Sahîh* de Muslim « les cœurs de la descendance d'Adam sont tous ensemble entre deux des doigts du Compatissant comme un cœur unique qu'Il retourne comme Il veut », *Concordance et indices de la tradition musulmane*, V, p. 460 ; voir aussi la version du *Jâmi' al-saghîr* dans Furûzânfar, *Ahâdîth-i Mathnawî*, p. 33. Il y a aussi des hadîths apparentés comme « il n'existe pas d'homme dont le cœur [ou bien : il n'y a pas de cœur qu'il ne soit ...] ne soit entre deux des doigts de Dieu », *Concordance et indices*, V, pp. 454, 457 ;

35- Cependant, la vie, laquelle est pourtant l'océan de la surexistence, doit y périr afin qu'après l'anénantissement, tu t'anéantisses à l'anéantissement. Alors Dieu te confère le regard de l'être et te fait revêtir la robe d'apparat de la vie éternelle, afin que tu restes subsistant par Sa vie, à partir de Sa vie, dans Sa vie, que ta vision se porte vers Lui à partir de Lui, que par Lui à chaque instant tu connaisses de nouveau le secret de la condition seigneuriale, et que tu n'en restes point prisonnier sinon tu es arrêté. De même dans ce pas se trouvent des océans d'inspiration qui sont un message venant de Dieu adressé aux amants, tel que par chacun de ces termes aux significations subtiles se trouvent cent-mille esprits pris en otage excités par l'union suprême. Lorsque ces subtilités les ont bien fait se courber dans les mystères, Il fait apparaître Sa sublime munificence afin d'arracher le ravi extatique à lui-même et de le conduire de la sobriété à l'effacement jusqu'à ce qu'il soit le vagabond stupéfait dont l'existence est dépouillée de l'existence. Alors, tantôt Il Se montre et ne dit rien, tantôt Il parle et ne Se montre point.

36- Ses propos sont tous des tromperies, tandis que Sa réalité est toute découverte. Même si la dernière des étapes est celle du discours, le discours implique la dualité. Il faut qu'il se dépouille jusqu'à ce qu'il parle à partir de Lui, qu'il parle en Lui, qu'il parle avec Lui, car le secret de l'unification réclame que la dualité soit supprimée. Aussi longtemps qu'il annonce il est envoyé, et lorsqu'il est à l'écoute il est envoyé. Et l'alchimie de l'unité a reconduit jusqu'à leur propre origine les gens de noble naissance, tout comme le souffle primordial qui parut à partir du secret sacro-saint, a reconduit la roche extraite de la mine jusqu'à sa propre origine. Cette communauté possède dans la dernière étape un œil unique, tel que ce regard est le produit de l'union substantielle. Mais dans le rassemblement de soi, la dispersion est une impiété, et dans leurs commencements, il y a cent mille yeux.

37- On entre dans les débuts de la connaissance mystique à partir des attributs, et les attributs n'ont pas de fin, parce que chaque attribut possède un regard qui provient de cet attribut, tel que le gnostique voit l'attribut par le regard de l'attribut. Au cours

du voyage dans les demeures de l'amour créaturel à chaque pas qu'ils font, ces gens de la perfection voient sept cent mille attributs, tels que ce qu'on en dit au commun semble en nombre infime par rapport à ce que l'élite connaît, même si l'ensemble des attributs ne font qu'un. Et si on dit que Dieu est tous les attributs il est tous les attributs, et qu'Il est toute l'essence, Il est l'essence toute entière. Il n'y a pas de fin à la fin. Il n'y a pas d'au-delà à l'au-delà. Le Premier est le Dernier, et le Dernier est le Premier. C'est dans ces attributs que se montrent les voyageurs, de telle sorte qu'il suffit d'un assaut de la manifestation de l'essence pour anéantir les gens des attributs en totalité.

38- Il faut parler de cela et y chercher, car là est la voie lumineuse, celle dans laquelle celui qui regarde est frappé de cécité, celui qui entend est sourd, celui qui parle est muet, celui qui demeure périt, et celui qui périt demeure. C'est un voyage par étapes [162]. L'itinéraire des voyageurs y est chaque instant toujours plus nouveau, car Il les teint de Sa propre teinte. Par la notoriété de l'amour créaturel Il pare leur divinité de tous les charmes, et par la jalousie de l'unité Il S'enveloppe d'un vêtement en eux. Le voyage de ces gens entretient une telle

[162] Plusieurs modalités de l'itinéraire spirituel sont exposées dans le *Sharh-i shathiyyât*, en particulier l'itinéraire de l'ascension céleste exposé pp. 219-221, dans lequel il y a continuité entre l'itinéraire cosmique et l'itinéraire mystique qui emprunte ses caractéristiques à la prophétologie, et en particulier aux deux figures fondamentales que sont Adam pour sa place inaugurale dans la hiérarchie spirituelle, et Jésus pour la pneumologie. De même, Rûzbehân distingue soigneusement l'envol de l'esprit dans le royaume angélique, de l'itinéraire de la conscience secrète dans le royaume de gloire tout en les plaçant en continuité dans le cadre de « la violence du ravissement extatique dans l'épiphanie de la divinité et de l'ipséité de l'éternité sans commencement, par la détermination individuée du tremblement dans les esprits et les corps », [*Sharh* : 553]. Il est de même précisé [*Sharh* : 619], que la vérité de l'itinéraire du cœur dans l'univers du royaume angélique que souhaitent les itinérants, est « l'itinéraire de la conscience secrète dans les esplanades des éternités sans commencement et des éternités sans fin », ce qui permet de clarifier le rapport entre cœur et conscience secrète, qui n'est plus, dès lors, successif, mais plutôt simultané. L'itinéraire du cœur, qui lui fait parcourir les états spirituels et les étapes spirituelles, est une coloration du cœur dont la vérité est « la coloration des consciences secrètes sous l'action de la coloration des visitations issues des contemplations dans la manifestation des étranges merveilles de la sagesse de la théophanie ». Il est enfin précisé que cet itinéraire concerne la conscience secrète, [*Sharh* : 632].

proximité depuis l'essence jusqu'à l'essence que le dépouillement en est les prémices, et l'esseulement l'accomplissement. C'est là que l'affirmation de l'unicité atteint la perfection, et l'unification en est la condition. S'il est dans l'univers de la libre disposition des choses, il voit l'existence comme si c'était Lui. S'il s'engage dans l'itinéraire de l'amour créaturel, c'est comme s'il voyait les réalités sensibles être le témoin de contemplation. Si, dans l'unité, il devient un, et qu'il s'anéantit à lui-même, il voit tout comme s'il s'agissait de lui-même.

39- Lorsqu'il est parvenu à cet endroit, c'est le début de l'affirmation de l'unicité. Dans sa procession à présent, il va toujours plus loin. Mais il est à chaque instant arrêté par des obstacles dans le monde de l'anéantissement, lequel est l'endroit du tourment. Il est ancien pour le secret, et à peine apparu pour la connaissance. Dans l'ivresse il est l'aspirant et dans la sobriété il est l'aspiré. Dans le désir, il est le demandeur, et dans l'intimité il est le demandé. Ces qualités sont nouvelles mais ses états sont anciens. Ses éléments sont temporels et spatiaux, et sa quintessence est prééternelle et postéternelle. Sa forme corporelle est périssable, tandis que son esprit est permanent. Sa science est ignorance dans la connaissance mystique, et son ignorance est science dans l'affirmation de l'unicité. Il est l'étranger familier, et le familier étranger. Il est la perle de l'infissibilité qui est tombée en rompant le fil éternel, et qui est enfouie dans le coffre à bijoux de la forme corporelle. Il est l'étoile filante du ciel de la perfection voilée par le nuage des phénomènes. Il est la rivière qui se jette dans l'océan de la théophanie et qui paraît dans la fine pointe de l'esprit. Il est les très grands signes tracés dans le plus petit rouleau de papier. Il est ignoré des opérations créatrices, et béni par les états spirituels. Il est celui qui n'atteint pas dans l'amour créaturel, et celui qui atteint dans la recherche. Il est blâmé dans l'aspect formel de la science, et en paix dans la réalité de la science.

40- Ce voyageur, on ne saurait le comprendre avec des yeux imparfaits, et des intelligences bornées, car il est extérieur à ces deux états que sont voir et savoir. Il possède une voie sans voyageur, un insigne sans signe. Il est celui qui se guérit lui-même, et il est blessé par les autres. Il est celui qui guérit les autres, et celui qui

se blesse. C'est de lui que l'on apprend les règles de la bonne éducation, et, dans l'ivresse, il est celui qui abolit les règle de la bonne éducation. Tous ses mots sont les obligations religieuses, et tous ses mouvements sont les actes surérogatoires, parce qu'il est l'orientation de l'existence, et la niche de la prosternation. Il est le nouvel Adam dont la tête a émergé d'un nouvel argile. Dans la forme corporelle, il est recouvert du vêtement du blâme, mais dans la vérité il est reconnu par la condition seigneuriale [var.: contemplé par la vision]. Sa parole est la parole, et son regard est le regard. Sa science est la science, sa vie est la vie, et la surexistence de la surexistence. Du ciel il en est la partie la plus pure, du trône il en est le joyau. Sa conscience secrète est issue du mystère et c'est là un phénomène qui dans la science est inconnu. Nulle langue n'en a jamais prononcé le secret, nulle oreille n'en a jamais entendu la vérité. La science lui est étrangère, parce que la représentation de celui qui perçoit est arrêtée.

41- Dieu le Très-Haut lui a rendu manifeste Ses attributs, de même que ce soufi caché [le Prophète] l'a dit : « *Dieu le Très-Haut a créé Adam à Son apparence* » [163]. Il est la montagne de la Mekke, cette montagne où Dieu Se révèle : « *Regarde la montagne* » [*Cor.* VII=139], or il était lui-même la montagne, parce que tant que le phénomène ne possède pas le rai de lumière de la munificence, il ne peut être porteur de la connaissance. Il était Lui de ce qu'il était lui, car l'aimant est l'aimé, le chercheur est le cherché, et le cherché , le chercheur. C'est un mendiant au savoir de maître qui à cause de la violence de l'amour créaturel est un dignitaire au pouvoir royal. Dans l'étape de la stabilisation de soi c'est un enfant. Dans la voie de la coloration de soi il est dans la détresse. Dans le monde de la dispersion de soi il est le rassemblement du rassemblement. Dans l'union substantielle, il est vision sur vision. Dans l'incertitude de l'incertitude son caractère est grâcieux, et sa perspicacité noble.

42- Il porte les noms : unificateur et bienveillant, parce qu'il est vertueux et généreux. Sa nature est précieuse parce qu'il

[163] Hadîth canonique, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, II, p. 71 ; Il en existe plusieurs versions, voir *Ahâdîth-i Mathnawî*, p. 365-366.

est investi de Ses attributs. Il guide même s'il est guidé. Il est le repos qui calme ceux qui brûlent, mais il est aussi la brûlure qui tourmente ceux qui se reposent. Il est sage par l'essence, et prophétique par les qualités morales. Son abrogateur est l'abrogé et Son abrogé est l'abrogateur. Il est l'étendard de Dieu qui est brandi dans le monde de la condition créaturelle, afin que les frais visages distingués par l'amour incréé puissent se reposer à l'ombre de sa félicité. Il est le rossignol de la roseraie des attributs qui joue une mélodie qui n'a pas de cesse avec le plectre de l'amour créaturel. Il est le tisserand de l'atelier de la puissance qui tisse de soie le manteau des états et des étapes spirituels. Il est le brodeur du rideau du dévoilement, le coiffeur de la fiancée de la contemplation. Sa dot est la répudiation de la phénoménalité. Son présent est de briser la cage de la forme corporelle [164]. Son voyage se déroule dans les périls. Sa patrie se trouve dans les précipices. La descrition de la perle royale est telle qu'il bâtit son refuge en dessous de l'océan de l'ignorance. Il est le candélabre qui éclaire la nuit de la nostalgie des aspirants, car le palais de son esprit se tient loin de l'obscurité des éléments naturels. Ses qualités morales sont d'une pure sincérité, et son comportement a la confusion de l'ivresse. Son ivresse est de la lucidité, et sa lucidité est de l'ivresse.

43- La vérité de l'affirmation de l'unicité ne peut être énoncée, parce que si on la disait ce serait de l'impiété. On ne peut pas décrire la qualité de l'unificateur parce que ce ne serait qu'ignorance. Ce qui en a été dit n'est pas issu du savoir, ni du manque de savoir. L'inconscience parle avec inconscience. La conscience secrète connaît son propre secret, même si le monde du gnostique est étranger à cela.

Mon seigneur ! deux feuilles furent troublées par la clarté solaire.
L'arbre lui-même fut exposé à de troublantes séductions.
Il se souvenait d'un ami et d'un temps paisible.
Tant il pleurait de tristesse qu'il éveilla ma peine.

[164] Rûzbehân en donne une belle description : « Lorsque le perroquet de sa conscience secrète eût brisé la cage du corps et des éléments naturels avec le bec de l'amour, il s'envola de l'aile du désir et alla se poser sur la branche du lotus de la limite », [*Sharh* : 9].

Souvent mes pleurs l'empêchèrent de dormir
Souvent ses pleurs m'empêchèrent de dormir.
C'est que s'il se lamente je ne le comprends pas
Et lorsque je me lamente il ne me comprends pas,
Si ce n'est que je le connais par le feu de l'amour
Et que lui aussi me connaît par le feu de l'amour.

Ni je ne suis avec moi-même ni je ne suis dénué de moi, que faire ?
Ni je ne suis avec Toi, ni je ne suis sans Toi, que faire ?
Si un jour j'ai dit au bien-aimé que je suis,
A présent, je ne suis nullement et Tu es tout, que faire ?

Que Dieu me comble ainsi que vous des finesses des unificateurs et des vérités de ceux qui s'unissent à Dieu, et qu'il nous accorde la paix.

Deuxième chapitre

Exposé de la connaissance mystique

44- Apprenez mes frères – que Dieu vous vous comble toujours plus des vérités de la connaissance – que la connaissance mystique est divisée en trois parties. : une partie pour le commun, une partie pour l'élite, et une partie pour l'élite de l'élite.

La partie du commun est la connaissance des noms, des déterminations individuelles, des présences sensibles, et des opérations créatrices. La partie de l'élite est la connaissance des états, des dévoilements, et des étapes spirituelles. La partie de l'élite de l'élite est la vérité de la contemplation.

45- Le domaine du commun propre au commun concerne d'abord les signes et les opérations créatrices de Dieu qui sont les présences sensibles qui témoignent de Son existence, et qui existent à partir de l'existence de Ses oprérations créatrices. Or ceci dépend de trois lumières : la lumière de l'intelligence, la lumière du cœur, et la lumière de la foi. Ainsi il périgrine à la lumière de l'intelligence dans les présences sensibles, puis il exulte à la lumière du cœur à partir du registre des signes et des vérités de la puissance, enfin il découvre les attributs de Son opération créatrice à la lumière de la foi, jusqu'à ce qu'il connaisse ainsi les noms, l'opération créatrice, et la détermination individuelle de Dieu par lesquels il est qualifié, qu'il perçoive clairement que celui qui dirige, celui qui décrète, et celui qui crée est un dans Ses propres attributs. Il n'a ni associé ni semblable ; qu'il sache que Ses opérations créatrices sont sans instrument, et trouve Ses créations sans défaut ; qu'il sache que Ses plus beaux noms sont les attributs, que Ses attributs et déterminations individuelles demeurent par Son existence ; qu'il

acquiert une plus grande certitude dans la connaissance ferme de Sa prééternité ; qu'il connaisse clairement Sa surexistence éternelle : qu'il sache que tous les attributs qui appartiennent à Dieu sont sans défaut afin d'atteindre une connaissance intime de Dieu. Qu'il emprunte aux candélabres des présences sensibles les lumières du témoin de contemplation, jusqu'à ce qu'il trouve les chemins de la vérité et de la connaissance. Qu'il poursuive, enfin, cette voie jusqu'à ce qu'elle le conduise à la lumière de la contemplation.

46- Ses explications que nous avons données touchent à leur fin en ce qui les concerne, car ils restent là inaccomplis, dans la mesure où leur esprit est voilé par les accidents des concupiscences, où leur intelligence est frappée d'impuissance dans la perfection de la perfection, où leur nature élémentaire est confondue, où leur foi est ébranlée et où ils sont frappés de stupeur dans les précipices, si bien qu'ils ne peuvent sortir de cela. Ils ne peuvent atteindre la lumière de la contemplation, car les vérités de la connaissance mystique, c'est l'élite qui les trouve.

47- Quant à la connaissance de l'élite, elle consiste à connaître les états qui éclosent à partir des visitations de l'extase [165]. Le clairvoyant comprend leurs ramifications en fonction de ce que nécessite chacun de ceux qui vont et viennent dans le monde caché. C'est qu'il a découvert les lumières de sagacité qui sont ajoutées aux secrets des étapes spirituelles, comme les réalités de l'anéantissement de soi et de la surexistence, de la contraction et de la dilatation, de rassemblement de soi et de dispersion, de désir, d'amour incréé et d'amour créaturel, dont chacune par sa propre existence [le] [var. le stupéfait] fait périgriner et s'envoler à l'horizon des connaissances mystiques. Ces demeures sont suspendues à l'existence de la théophanie par laquelle Dieu s'isole dans son individualité. Lorsque la théophanie de la magnificence apparaît, elle provoque la peur. Lorsque la théophanie de la beauté survient, elle provoque l'amour créaturel. Lorsque se présente la théophanie des attributs, elle fait apparaître l'amour incréé. Lorsque surgit la théophanie de l'essence, elle engendre l'affirmation de l'unicité.

[165] Rûzbehân affirme que « l'extase est la représentation par le cœur de la douceur de la prime aurore de la lumière de l'éternité sans commencement, de la pureté de la contemplation, et de la saveur du discours divin » [*Sharh* : 558].

48- À chaque assaut qui apparaît à partir de l'univers de l'unité un vêtement différent recouvre l'esprit sanctifié, jusqu'à cette extrêmité où l'esprit est revêtu du vêtement de l'individualité divine, de sorte qu'il regarde Dieu à partir de lui-même, qu'il voit Dieu à partir de Dieu, qu'il trouve Dieu par Dieu, qu'il se connaisse par Dieu, qu'il connaisse Dieu sans lui, et qu'il connaisse Dieu en lui, si bien qu'il en arrive au point de ne plus se reconnaître. Alors c'est l'anéantissement de soi dans le mystère. Il devient tel qu'il ne reconnaît même plus Dieu, et c'est l'anéantissement de soi dans l'essence de l'ignorance. Puis il devient tel qu'il sait que tout est Dieu, et c'est le secret de la surexistence. Alors il sait que tout est lui-même, et c'est le secret de l'exultation. Il en sait enfin encore tellement plus qu'il ne se distingue plus de Dieu, et c'est la condition de l'unification.

49- Lorsqu'il tombe dans la beauté de la beauté incréée, il est énivré par l'éternité sans commencement. Lorsqu'il tombe dans la délicate beauté de la présence contemplative il est dégrisé par l'éternité sans fin. Son être devient néant, et son néant est rendu à l'être. L'être est pris de rire par les senteurs des attributs qui parfument le visage de son esprit. Lorsque Dieu plonge le regard en lui par l'union substantielle, Il l'entretient du secret de la prééternité. Il l'illumine de bonheur par la surexistence de sa surexistence. Il le pare des pierres précieuses de Ses vertus, afin qu'il voit le royaume de Dieu dans son propre corps, et y soit le roi. Le roi est le prince chambellan aimable et qui fait faire silence. Il est venu à l'existence à partir de la présence divine. L'esprit purifié tient à la main le miroir du dévoilement pour voir Dieu dans l'œil divin dépouillé de l'humanité. À chaque souffle, Dieu, par Sa propre personne, sans anthropomorphisme, descend dans le palais de son esprit, et il embellit sa conscience secrète par l'affirmation de l'unicité sans négation des attributs. Il est l'arbre béni de la divinité d'où partent les branches des connaissances mystiques à partir desquelles Dieu Se manifeste au monde de l'esprit. Chaque heure, dans l'atelier divin, Il lui enseigne l'art du tisserand afin qu'il tisse la fine soierie de pureté, et qu'il l'incruste des broderies des étapes spirituelles [166]. De sa poche et du pan de sa robe il pleut

des perles de l'inspiration venue du mystère du monde caché. Grâce au colyre de l'unicité, le regard de sa conscience secrète voit la vérité du dévoilement.

50- La connaissance de cette communauté que forment ceux de l'élite va plus loin que [celle] des signes, parce que le manège où ils voltigent est celui des attributs. La lumière est devenue la lumière de la lampe de la voie de leur connaissance. Le commun parvient au palais des significations spirituelles par la lampe des signes, tandis qu'eux vont de Dieu à Dieu à la lumière de Dieu. C'est par cela qu'ils connaissent les processus des nobles opérations créatrices, comme la succession ininterrompue des états, le ferme établissement des étapes, et les contrées natales des dévoilements. En vérité, si les ailes de leurs esprits prennent leur envol dans le mystère de l'unité, elles se consument, parce que c'est le monde de l'élite de l'élite, que l'on ne peut atteindre que par la connaissance de l'élite de l'élite. Et ceci est le troisième degré qui appartient à l'élite de l'élite.

51- Leur connaissance est le nuage plein d'eau des nuées de la familiarité qui apporte la pluie de l'unicité dans le canal de l'anéantissement de soi depuis l'océan de la permanence. C'est la fiancée de la théophanie de l'éternité sans commencement qui apporte à ces quêteurs la robe de la surexistence de la surexistence depuis l'atelier d'au-delà l'au-delà du mystère de l'existence de l'existence. Les soleils et les lunes des attributs se couchent dans les cieux de l'essence sur leur esprits, et se lèvent sur l'étendue déserte de l'esprit sanctifié à partir de l'observatoire de l'intelligence universelle. Par l'amour créaturel ils trouvent tout, et par l'affirmation

[166] Le *Mashrab al-arwâh* détaille la pureté des différentes parties qui composent l'homme. La pureté de la crainte de Dieu purifie l'âme en en faisant une âme pacifiée ; la pureté de l'invocation purifie le cœur, et les lumières de la présence divine purifient l'esprit ; la lumière des versets du Coran purifie l'intelligence, et la pureté des œuvres de dévotion purifie le corps qui prend alors la physionomie des anges et des purs esprits. C'est lorsque le mystique est investi parfaitement de tous ces attributs qu'il devient une lampe dans laquelle s'installe la pureté de la connaissance mystique, lumière qui guide, [*Mashrab* : 53] car « La lumière du croyant est comme la lampe dans le verre, c'est à dire dans le royaume angélique, lorsque son âme est tannée dans le renoncement aux passions », [*Mashrab* : 19].

de l'unicité ils laissent tout. Ceci est la condition de la surexistence dans l'équivocité, et c'est le secret de l'affirmation de l'unicité dans l'anéantissement de soi. Celui qui sait que Dieu est à lui comme il l'est, celui-là est dans l'ordre de l'apparence impie, et du point de vue de la vérité croyant. Et s'il sait qu'il est Lui, comme Il l'est, du point de vue de la vérité il est unificateur, et du point de vue de l'amour créaturel il est impie. Parce que dans l'amour créaturel il y a trouver, et dans l'affirmation de l'unicité il y a ne pas trouver. Ici, s'il prend ne pas trouver pour trouver, il est impie. Là, s'il prend trouver pour ne pas trouver, il est impie.

52- Le secret de l'amour créaturel réclame d'arriver, tandis que le secret de la connaissance mystique nécessite de n'être pas. Cela est l'impuissance, ceci est l'atteinte. Ceci fait naître la connaissance, cela l'ignorance. L'étape de la proximité de la proximité est issue de celle de l'éloignement de l'éloignement, et celle-ci de celle-là. Le rassemblement de soi provient de la dispersion de soi et la dispersion du rassemblement. Dans l'union substantielle se trouve la coloration des états, et dans la diversité de la coloration se trouve l'essence de la stabilisation de soi [167]. Les voies des esprits sont effacées parce que les chemins vont depuis l'essence jusqu'à l'essence. L'esprit se consume dans le mystère de l'épiphanie de l'essence parce que la connaissance est empêchée. Le voile du soi est soi-même, mais Lui n'a pas de voile. S'il y en a, c'est l'esprit de l'esprit, car l'esprit de l'esprit est son propre voile. Si soi-même l'on sort du soi, on s'extrait du voile. Mais il Le voit avec Son voile, car il est son propre voile. S'il se libère de lui-même pour aller vers Lui, il traverse le voile.

53- Il n'est pas non plus voilé car la jalousie est détruite dans cette étape puisqu'il n'y a pas de dualité. L'amant n'est pas séparé,

[167] Pour Rûzbehân, l'exemple de l'expérience de la coloration qui agite le mystique et le fait passer d'une étape à l'autre, d'un état à l'autre, est Moïse, qui, après avoir subi cette mutation des couleurs de son cœur sous l'effet de l'ordre prophétique, atteint l'étape de la stabilité de soi, et peut donc enfin énoncer la loi, comme l'esprit qui accède à la dignité de l'énonciation, [*Mashrab* : 147]. L'énonciation est une caractéristique du prophète qui énonce la loi et l'accession à la plus haute station. Elle est, pour Rûzbehân, la clé de la fin des étapes spirituelles, [*Mashrab* : 317-319].

et l'aimé est séparé. C'est que s'ils sont deux, le deux ne connaît pas le un. Lorsqu'il est un il connaît le un, car le secret de l'un apparaît clairement au un. Tant qu'ils sont deux, il est célé. Devenir un consiste en ce que les pures lumières des gloires surgissent dans l'esprit de l'esprit sans être soumises à la fantaisie ou à l'imaginaire. Alors l'esprit est illuminé par cet esprit. Son regard devient regard par ce regard. Il contemple ce regard et il le voit être tout un. Ensuite, lorsque le regard est un, il voit la totalité du mystère dans le mystère, tel que si un atome de cela se manifestait sous la forme d'une image aux premiers et aux derniers esprits, en un seul souffle mille fois ils deviendraient savants, et au même moment mille fois ignorants. Car Lui Se connaît, alors que personne ne Le connaît. Quand ils connaissent, c'est Lui qui connaît. Quand ils ne connaissent pas, c'est qu'Il Se cache.

54- Ô très chers ! n'allez pas croire qu'ils quittent l'éternité sans commencement et l'éternité sans fin car ce sont là deux lettres écrites par Dieu qu'Il a envoyées au monde des intelligences. Eux, lorsqu'ils regardent dans le monogramme royal des mystères, ces lettres altérées qu'ils ont tracées pour les enfants du berceau de la condition créaturelle, ils abrogent ce qui les abroge, et ils abrogent ce qui est abrogé. Ils sont la face de la forme sensible de l'existence, et la vérité de la vérité. Bien qu'ils soient l'esprit de l'esprit du corps, ce n'est pas par cette voie qu'ils entrent, car lorsqu'ils entrent c'est par Lui qu'ils arrivent. Les rênes de la monture de leurs connaissances ont été attirées par la main de l'amour créaturel jusqu'à l'esplanade de la beauté et de la majesté. Ce rossignol au chant mélodieux est posé sur les branches du rosier de la majesté. Tant que tu ne vois pas, tu ne sais pas, et lorsque tu vois, tu sais que tu ne sais pas. Lorsque le soleil de la munificence est apparu soudainement au-dessus de ces amants depuis la lucarne de la magnificence, il les a réchauffé et illuminé, mais il les a aussi empli de stupeur. Tant qu'ils sont pris en otage par l'amour créaturel, ils ne trouvent pas même s'ils voient.

55- La limite de l'amour créaturel atteint la frontière de l'affirmation de l'unicité. La fin de leur âme dans la connaissance

mystique est l'ignorance. On dirait qu'ils savent, mais ils ne le peuvent pas. Celui qui parle est ignorant, et celui qui ne parle pas est abandonné. Le silence est vertu, la parole est arrogance [168]. S'il ne parle pas il est inachevé, s'il parle il est accompli. S'il ne parle pas c'est par raison qu'il ne parle pas, et c'est de la peur. S'il parle, c'est par exultation qu'il parle, et c'est la dilatation. Celui qui ne parle pas est animé par la forme sensible, celui qui parle est animé par la signification spirituelle. Parler vient de la bravoure, et c'est l'accomplissement. Ne pas parler vient de la couardise, ce qui est dû à l'inachèvement. L'aimé a parlé, toi parle donc ! Il a montré, toi montre donc ! Déchire le voile et révèle en toute clarté le secret : afin qu'il n'y ait pas de tentation et que la religion soit toute entière dévolue à Dieu.

Quatrain

Dans le temple des idoles que peuvent les idolâtres sans Toi ?
Avec ta petite bouche bien-aimée que peuvent les indigents ?
Moi je suis ivre de Toi, et il faut m'en tenir à ne point parler
Sinon parle Toi, ô idole, car que peuvent ceux qui sont ivres ?

Que Dieu nous fasse atteindre ainsi que vous l'étape des gnostiques captifs d'amour.

[168] Le silence est un élément déterminant de la pratique soufie. Il est constamment mentionné à la fois comme un moyen d'avancer dans la voie mystique, et un signe de ce que l'on a atteint un rang spirituel élevé. Par exemple Abû Tâlib al-Makkî, *Hayât al-qulûb*, en marge du *Qût al-qulûb*, II, pp. 252-253. De même pour Simnânî, garder le silence sauf pour l'invocation des noms de Dieu et pour s'adresser au *shaykh* pour qu'il résolve les difficultés rencontrées est la quatrième condition de l'union à Dieu, *Fath al-mubîn li-ahl al-yaqîn*, in *Musannafât-i fârsî-i 'Alâ' al-dawla Simnânî*, p. 257. A ce conseil fait écho ce *hadîth* du Prophète : « Le monde est maudit, et maudit est ce qui se trouve en lui sauf l'invocation de Dieu », Abû Hamîd al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'ulûm al-dîn*, I, p. 10. Il faut aussi relever que Rûzbehân considère qu'il existe des hommes qui forment l'élite spirituelle suprême qui sont muets et inaccessibles par nature, [*Éclosions* : § 93].

Chapitre trois

Exposé des états

56- Apprenez mes frères – que Dieu vous comble toujours plus des secrets des états spirituels – que les états n'ont pour les hommes ni frontière ni fin, car ils sont à la libre disposition de la manifestation de l'existence de Dieu de sorte qu'ils n'ont pas de sommet. La mine originelle de la théophanie est à l'image d'un océan, les visitations sont à l'image d'un fleuve, et les cœurs des purs sont à l'image des vallées. Lorsque la vague nait soudain de l'océan, les coups que frappe l'océan depuis ses profondeurs abyssales, pénètrent dans le fleuve et remontent inonder vallées et déserts arides. Dans les étendues désertiques comme dans les régions montagneuses il fait pousser des roses et des tulipes dont chacune est le baume qui apaise telle ou telle douleur. Et même si l'eau est une, les plantes sont variées.

57- Telles sont les qualités des états spirituels qu'elles pénètrent dans les esprits des hommes de Dieu. Ces visitations de la théophanie sont à l'image d'un fleuve qui pénètre dans les étendues désertiques du cœur des sincères depuis l'océan de l'existence divine grâce aux assauts de la magnificence, et y font pousser tant de milliers de fleurs des secrets, comme la rose de l'amour incréé, le jasmin de l'affection, le narcisse de la pureté, la tulipe de l'amour créaturel, la fleur d'oranger du désir fou, les aromates du dévoilement et la jonquille de la contemplation.

58- Chaque cœur fait croître la lumière des vérités en fonction de la quantité des eaux de la félicité qui l'inonde depuis l'océan de la tendre sollicitude de Dieu. Le chemin de la douleur conduit depuis de ces fleurs qui naissent de l'action du lourd nuage de la familiarité jusqu'au bord du fleuve des regards. Tout comme Dieu

le Très-Haut l'a dit : « *Il a fait descendre du ciel une eau que les vallées ont charrié selon leur taille* » [*Cor.* XIII=19].

59- Sache que l'esprit des descendants d'Adam, quand on le plaça dans l'argile d'Adam, que les fiancées des esprits furent emprisonnées dans ces mines originelles, que l'on obstrua les portes des cœurs au moyen des accidents des concupiscences – en vue de l'épreuve – c'était pour que cet oiseau briseur de cage casse avec le bec de l'être le lien et la prison des phénomènes et que d'une voix sans voix il dise au bien-aimé la douleur que produit la nostalgie du visage du bien-aimé. Mais s'il se délecte des forêts des concupiscences il est emprisonné entre les quatre murs des éléments naturels, et est empêché de prendre son envol dans l'atmosphère de l'éternité sans commencement.

60- En effet, si le secret du désir fou pénètre en lui, qu'il ébranle la chaîne de la bonté de la prééternité, qu'il extrait cet esprit énonciateur de la cage du corps, qu'il lui fait prendre son envol dans le jardin de la condition seigneuriale, cet épervier sanctifié virevolte dans l'existence du royaume angélique et plonge le regard dans l'enceinte royale du royaume de gloire. Or il ne se trouve lui-même nulle part si ce n'est dans la main du chasseur de l'éternité sans commencement qui capture les oiseaux de l'étendue escarpée de l'amour créaturel par un leurre qui projette le sortilège de la mort.

61- Puis, lorsqu'il trouve le chemin du banquet du roi, il se nourrit des victuailles du roi, et s'envole dans le mystère du mystère. Tantôt il est aspirant dans les aspirations, et tombe malade d'amour et désorienté auprès de l'objet de son aspiration [169]. Tantôt il s'épuise à

[169] L'aspiration de l'aspirant est, comme chez Abdal-Qâdir Gîlânî, le point de départ de la recherche de Dieu chez Rûzbehân qui dit « puis il y a l'aspiration après que le cœur ait été embrasé par la flamme que l'arc de la théophanie a décochée vers la fine pointe de la conscience secrète afin que le secret prédisposé dans la nature de l'esprit, lequel est le vaisseau des armées des connaissances mystiques parcourant le désert de la proximité, en soit arraché et projeté vers les mines originelles de l'éternel », [*Mashrab* : 31]. Selon 'Alâ'al-Dawla Simnânî (1261-1326), c'est l'une des trois seules choses que le maître spirituel ne peut susciter chez l'aspirant à la sainteté, *Chihil majlis*, p. 180. L'*irâda* doit donc être inscrite dans l'aspirant, ce que Dieu vérifie avant d'ouvrir les portes de l'étape de la contemplation, comme le précise une annotation du manuscrit de Topkapi de *L'itinéraire des esprits* [§ 6].

rechercher. Tantôt il se fait du bien avec la lumière des signes. Tantôt il se raffermit dans les mystères de la vigilance et observe avec le regard de la perspicacité jusqu'à ce qu'apparaisse le marchand de la caravane sur le marché du monde caché. Tantôt il est enivré par le parfum de la rose de l'amour increé. Tantôt il a soif du vin du désir fou. Tantôt il tranche sa tête avec le sabre de l'amour créaturel, et vit tout entier de l'amour. Tantôt il est coloré par le dévoilement. Tantôt il est stabilisé dans la contemplation. Tantôt il est ivre de trouver. Tantôt il est dégrisé de ne pas trouver. Tantôt il se repose dans la connaissance de la migraine que cause l'ivresse de l'ignorance. Tantôt il souffre de la gueule de bois issue de l'ignorance à cause de la connaissance dans l'ignorance. Tantôt il est effacé par la magnificence. Tantôt par la beauté crétaurelle il est dans la sobriété. Tantôt il est en larmes à cause de la beauté incréée. Tantôt il est affligé par la majesté. Tantôt il est impie à l'égard de l'esseulement [var. l'affirmation de l'unicité]. Tantôt il est unificateur dans l'affirmation de l'unicité. Tantôt il exulte de trouver la magnificence [var. l'impeccabilité]. Tantôt il est unifié avec le bien-aimé par la proximité de la proximité. Tantôt le banquet de l'éternité sans commencement le rend fou. Tantôt il allume la chandelle de l'extase à la surexistence de l'éternité sans fin. Tantôt il recherche l'extase à partir du non-être. Tantôt il est dans l'extase sous l'effet de l'être. Tantôt il prépare la teinture à partir de la courbure de l'équivocité et il en ressort les habits du blâme teints de la couleur de l'imposture. Tantôt il se consume dans la peur. Tantôt il revit d'un bel espoir. Tantôt il rit à la vue du [var. de désir pour le] bien-aimé. Tantôt il plonge la tête dans la mer de sainteté, se revêt de la chemise du digne d'éloges, balaie la poussière de la condition créaturelle de la manche et du pan de la robe de la condition seigneuriale, et prêche dans la cité divine avec la parole de la munificence de la divinité. Tantôt il s'anéantit à lui-même, et s'anéantit à l'anéantissement. Tantôt il se coupe de la peur, et surexiste par Dieu. Tantôt les vents des mystères lui apportent le parfum de l'ami le long du chemin de la proximité de la proximité, et, dans le monde de la forme corporelle il se plonge dans la danse, les poèmes et l'audition spirituelle. Par le sabre de la connaissance suffisante, il arrache le monde inférieur à la main de l'âme appétitive. Il serre son cou dans le noeud coulant

de la servitude et le suspend au marché du soin jaloux afin que les sbires des diables cherchent à l'éviter et s'enfuient du marché des mystères.

62- Sache que les états spirituels sont divisés en trois parties : une partie propre au commun, une partie propre à l'élite et une partie propre à l'élite de l'élite.

Celle qui est propre au commun consiste à être incendié par la lucidité, à brûler par complicité, à déborder sous l'effet des caresses, à s'efforcer d'atteindre l'extase du fait de ne pas atteindre, à se diluer sous l'effet de la relaxation, à s'échauffer sous l'effet du froid, et à se refroidir sous l'effet de la gaieté. Voici tout ce qui concerne l'état du commun, et ils n'en éprouvent pas plus que cela.

63- Quant à l'état spirituel de l'élite, aux débuts c'est la pierre que lance la catapulte de la peur et qui détruit la tour fortifiée du il faut et il ne faut pas. Et la bride divine qui serre le cou de ce voleur le brime jusqu'à ce qu'il renonce à la tricherie dans l'atelier de la munificence. C'est la fiancée de l'espoir dont le beau visage est ornée des dispositions naturelles de l'opinion juste, qui emplit d'allégresse le cœur confondu d'amour à sa vue et qui le transporte jusqu'à l'univers de l'exultation. Leurs états consiste à rire en pleurant, leur extase à pleurer en riant. C'est la définition de la servitude mise en ordre. C'est le secret divin qui dans leur cœur est perpétuel. Ce sont les hommes libres servants, et les serviteurs libres. Ce sont les sages fous et les fous sages. Ils recherchent la contemplation et leur itinéraire passe par le dévoilement. Ils vont au-delà d'eux-mêmes lorsqu'ils arrivent à eux-mêmes. Ils deviennent non-être lorsqu'ils viennent à être. L'extrême désir leur met le foie en pièces avec le sabre de la douleur, et fait couler le ruisseau de sang jusqu'où leurs regards ne peuvent le voir. Le secret de l'amour créaturel fait s'envoler leur esprit et lui fait alors atteindre l'Ami. Ils n'ont plus d'états au-delà de la contemplation.

64- Quant à l'état spirituel de l'élite de l'élite il est tel que le rayon de lumière de la munificence tombe sur le front de l'esprit. Il se sait alors être à demeure dans la surexistence. Par l'anéantisse-

ment de soi, il connaît de manière claire, et se trouve rafraichi et neuf. Sous l'effet de la beauté extrême il est fermement établi dans la surexistence. La pointe de sa conscience secrète entre en ébullition, et le soleil de son amour paraît. Il s'envole dans les lumières de la connaissance par les ailes de l'amour incréé et atteint le secret de l'affirmation de l'unicité par la lumière de cet amour. Ses mouvements sont soupirs et sanglots. Il éprouve nostalgie sur nostalgie. Et c'est trouble sur trouble, effacement dans la sobriété, sobriété dans l'effacement, ivresse sur ivresse, mystère sur mystère [170]. Il voit Dieu. Il s'entretient avec Dieu. Il s'assoit avec Dieu. Il manifeste sa joie à Dieu. Il revêt le vêtement de la félicité, s'assied sur le trône éternel et il est roi avec les anges.

65- Ces princes possèdent huit-cent mille de ces modèles qui ne sont que les simples commencements de leurs états. Et ils ne peuvent être contenus dans des paroles parce qu'autrement la cité de la loi serait réduite à l'état de ruine. Nous ne disons pas une gentillesse de cette communauté dont l'orfèvre n'est pas considéré, c'est que si nous le disions c'est nous qui le dirions, et si nous ne le disions pas c'est encore nous qui ne le dirions pas. Elle est à nous cette voie de l'élite de l'élite qui nous donne le privilège d'être gratifiés des assemblées de l'ivresse dans l'ivresse avec le bien-aimé.

À Husayn ibn Mansûr appartient le poème [171] :

Les primes lueurs des éclosions éclatantes sont apparues.
Elles brillent dans les bouquets de lumière de ma clarté.
L'une d'elles m'a désaltéré par la pure affirmation de l'unicité.
Mais je ne suis pas de force à trouver les voies qui conduisant à elles.

[170] Sur cette notion Rûzbehân dit : « L'effacement de soi comporte deux effacements, l'effacement de l'humanité dans la condition créaturelle et l'effacement de la condition créaturelle dans la condition seigneuriale », [*Mashrab* : 201].

[171] Voilà en quels termes Rûzbehân s'exprime sur Husayn ibn Mansûr Hallâj dans un petit traité intitulé Les erreurs des itinérants : « Problème : Que disent les pélerins de la vérité spirituelle, les itinérants de la voie mystique au sujet de l'état de cet ardent phénix de la prééternité, ce jardin du paradis de la générosité, Abû'l-Mughîth

Que Dieu nous fasse atteindre, ainsi que vous, l'étape des gens de la négation dans les degrés suprêmes par Sa généreuse grâce et Sa bonté prééternelle.

Husayn ibn Mansûr Hallâj – que Dieu sanctifie son précieux esprit – qui était tel que l'on a rapporté au sujet de ses états que chaque jour, lorsqu'il était en prison, à cause de l'ivresse dans laquelle le plongeait le vin de l'unicité divine les mots « Je suis Dieu » venaient sur ses lèvres ? On rapporte aussi à propos de ses usages que chaque jour il avait l'habitude d'accomplir mille prosternations en dépit des treize liens qui l'entravaient. On a expliqué ces deux états contradictoires pour en tirer une édification – si Dieu, l'Unique, le veut. Il dit en guise de réponse : « Husayn – que Dieu soit satisfait de lui – tirait de Dieu la satisfaction propre à la divinité tandis que Dieu, le Très-Haut, tirait de Husayn la satisfaction appartenant à la condition créaturelle. La coupe de son ivresse était emplie du vin de l'unification. Et il a rendu l'âme grâce à « *le serviteur ne cesse de s'approcher de moi par les actes surérogatoires* ». Autre réponse : « Lorsque l'amour venu de la fine pointe de l'amour a agrippé le cou de l'humanité par les doigts de la proximité, et qu'il est parvenu à la vérité de l'union, la robe de la condition créaturelle demeura dans la main de la condition seigneuriale. ». Autre réponse : « Lorsque le rossignol des attributs se posa sur l'arbre allongé de son âme, et qu'il chanta au sein du monde humain les mots prééternels de « Je suis Dieu », il ne s'agissait pas là en vérité d'une langue phénoménale, mais du chant du rossignol prééternel. Pour les amants, il y a dans ces mots l'annonce de l'arbre de Moïse « *En vérité, Moi je suis Dieu* » [*Cor.*, XXVIII=30]. Autre réponse : « Lorsque le soleil de la théophanie apparut de l'aurore de la superbe, que son esprit héroïque se sépara de la demeure des phénomènes sensibles, que par l'ivresse de l'ivresse il fut un dans la proximité absolue, le cercle de l'abstraction, le secret de l'éternité simple, il apprit la différence entre la divinité et la condition crétaurelle parce que le soleil de l'unité divine lui apparut au sein du nuage de l'anéantissement, venant de l'œil de la surexistence ». Autre réponse : « La nature de la servitude de Husayn dans la condition seigneuriale était telle que Husayn fut revêtu des attributs de Dieu dans la condition créaturelle de Dieu, et que son attitude envers la conditon seigneuriale excluait que la divinité ne se diluât avec l'humanité, et que l'humanité ne se mélangeât avec la divinité du fait de l'esseulement de la prééternité à l'égard des phénomènes », *Ghalatât al-sâlikîn*, pp. 100-101.

Quatrième chapitre

Exposé des bonnes actions

66- Apprenez mes frères – que Dieu vous comble des réalités des bonnes actions – que celles-ci sont les voies des étapes spirituelles, les étapes les routes des dévoilements, et les dévoilements les portes des contemplations. Dans les usages de Dieu la voie des connaissances mystiques commence par les étapes spirituelles, parce que ce sont les débuts et que ceux qui sont stabilisés portent cet ornement jusqu'aux fins. Or la bonne action est comme la forme corporelle, l'état est comme l'esprit, et l'esprit est indispensable à la forme corporelle, comme celle-ci indispensable à l'esprit.

67- Chaque état possède dans les secrets une bonne action qui lui est propre, de sorte que cette action est le repos pour l'esprit des itinérants. Ne va pas penser que dans tous les états l'homme soit vide de bonne action, car ce serait là une immense erreur. C'est que les gens du commun ne connaît les bonnes actions que dans les mouvements extérieurs et ne perçoivent pas les réalités intérieures tandis que la vérité de la bonne action se trouve là. De même que l'état n'a pas de fin, la bonne action n'a pas de fin, ce qui fait que l'on arrive en un lieu où l'état et la bonne action se dressent tous deux, ce qui constitue l'anéantissement de l'anéantissement.

68- Quant à la réalité de la bonne action elle est divisée en sept parties qui sont les fondations de l'ensemble des étapes. Ce sont le repentir, la piété scrupuleuse, l'ascèse, la pauvreté, la patience, la remise confiante, et l'acceptation. Ce sont sept étapes d'un batiment de sept cent mille étapes que l'on peut connaître par une étude méticuleuse, lorsqu'elles se présentent à partir des réalités des attributs.

69- Le sens du repentir – ce qui constitue les débuts pour le novice – consiste en ce que le cœur disparu dans les ténèbres de la fureur est éclairé par la pierre lancée de la lumière de la pénitence et reconduit jusque dans le sanctuaire de la condition créaturelle. On polit l'oreille de son entendement avec le doigt du ravissement, et comme on attend de lui la réalité de la vérité, on le met dans le creuset de l'épreuve. On balaie la couleur de la nature du miroir de son esprit, pour que les secrets du monde caché se montrent dans ce miroir. On lui fait apparaître les défauts de l'âme et de l'esprit, et on lui montre son délice. On suspend les ustensiles de la douleur dans son esprit afin de l'arracher à l'adoration de lui-même. On le réveille du sommeil de l'erreur avec des tapes de tendresse, et on libère son cœur de la perfidie des caractères méprisables dans le creuset de la servitude. On lui montre alors le chemin de la pénitence afin qu'il perçoive la contemplation de la présence divine. Or il prend le chemin du non-être, et il abandonne l'ensemble de l'être. Dès le premier pas il quitte les deux régions de l'être. Au second, il oublie son propre pas afin que dans la chambre nuptiale il offre une contenance sans honte. Alors il se repent du repentir. Il sort des règles qui sont plus nombreuses quand on trouve le repentir que lorsqu'on ne le trouve pas, et telles que nous ne pouvons pas exposer le secret des repentants sans quoi le livre serait trop long.

70- Mais la vérité de la piété scrupuleuse consiste dans le fait que tout ce que le cœur n'agrée point, il empêche sa main de l'accomplir, et tout ce qui est douteux il s'en abstient afin de ne pas être séparé de Dieu par autre chose que Dieu, car les péchés dans la voie sont les interdits inviolables de Dieu, et appartiennent à l'épreuve. Il faut arracher le premier regard du monde des phénomènes afin que tu regardes le regardé prééternel d'un regard sans regard. Ce qui n'est pas à Dieu, n'est pas juste. Regarde cela d'un œil sévère, car c'est de la supercherie. Sois scrupuleux à l'égard de ta propre existence afin d'être clairement informé de toi-même. Erre celui qui est apeuré. Est bien informé celui qui est intrépide. Tant que tu ne penses qu'à toi-même, tout ce qui appartient à Dieu est illicite pour toi. Lorsque tu penses à Dieu, tout cela est licite pour toi. Dépasse le licite et l'illicite afin de n'être plus ni scrupuleux

ni laxiste, car ces deux attitudes ne sont qu'anxiété. Viens jusqu'à la loi de l'amour créaturel, c'est cela la valeur. Si tu regardes autre choses que Lui, dans la piété scrupuleuse tu es impie. Si tu restes en toi-même tu es laxiste. Soumets-toi au jugement de la conscience afin que ta vie soit heureuse. La conscience ne t'ordonne rien d'autre que cela parce que le bien arrive dans les conséquences de l'amour créaturel et par l'assemblée de Dieu. Si tu es prisonnier de l'âme, tu es l'esclave de l'âme, tu te trouves alors dans le lieu de la suspicion. Sors de toi-même afin que par le regard de l'esprit tout ce que tu vois, tu le vois être juste (Dieu), que tu ailles du juste au juste (de Dieu à Dieu), et que tu n'agrées rien de ce qui n'est pas juste (Dieu), car il est des règles dans le monde destinées à ce que tu sois scrupuleux.

71- Quant à la réalité de l'ascèse, elle consiste en ce que tu te détaches de l'existence, que par la vision par laquelle tu regardais Dieu tu ne regardes rien d'autre que Lui, et que tu ne sois point séparé de Dieu par la teinture de Dieu. Car l'ascèse est le fondement de la remise confiante, l'avenue de la connaissance mystique, la pierre de l'épreuve qui pèse sur l'âme, la retraite des gnostiques, la vie des véridiques, l'ornement des amis loyaux, la masse d'arme du non-être que tu assènes sur l'être, afin que comme Abraham tu laves le temple du feu [172] de l'âme de l'idole de la réalité naturelle. La vérité de l'ascèse consiste en ce que lorsqu'il est grisé par l'ivresse de la contemplation, le regard que lance l'œil de l'esprit n'aille pas de nouveau contempler le royaume angélique du monde caché, afin qu'il ne soit pas frappé d'incapacité à cause de la contemplation, car le dévoilement dans la vérité est un lien qui attache les gnostiques. S'ils ne sortent pas du lien, ils demeurent sans lien dans le lien.

72- Quant à la pauvreté, c'est le secret de l'affirmation de l'unicité, la quintessence de la connaissance mystique. C'est l'eau de la condition seigneuriale qui est destinée à laver le visage de l'esprit sanctifié de la poussière de la condition créaturelle. C'est le vêtement de l'abastraction prééternelle dont s'habille l'esprit des

[172] Le terme persan employé est aussi le nom du père d'Abraham.

gens de la connaissance mystique. Tant que tu es, la pauvreté n'est pas tienne. Lorsque tu t'anéantis, la pauvreté est ton habit. Lorsque tu deviens pauvre dans la pauvreté, tu es riche par la pauvreté. Pour la pauvreté, lorsque la marque de la pauvreté demeure chez le pauvre, le pauvre c'est toi. Lorsque la pauvreté demeure sans marque, Il est le pauvre tandis que toi tu n'es pas. Le secret de la pauvreté est extérieure à ce que dit le pauvre, car la pauvreté est pour le pauvre une marque extérieure, et autrement la pauvreté serait le pauvre sans pauvre. Ce que nous disons de la pauvreté est fait pour que nul ne continue à prêter l'oreille à la pauvreté, car Il se manifeste dans le miroir des pauvres sous le vêtement de la pauvreté. Or ce miroir a disparu dans l'étui du monde caché. S'il est présent il est pour vous, s'il ne l'est pas il est pour nous.

73- La vérité de la patience consiste en ce que la patience ne peut se passer de celui qui patiente lorsqu'il prend patience, tandis que celui qui patiente se passe de la patience qui est en lui. C'est que la patience consiste à se contenir, et que la contention vient de l'absence de connaissance. Sinon, la patience est associationnisme, et celui qui patiente est associateur avec la patience, car prétendre prendre patience revient à prétendre à la condition seigneuriale, ce qui est de l'impiété. Dans la mesure où Dieu est Dieu, qu'est ce que la patience ? et qui est celui qui patiente ?

74- Prendre patience dans Sa fureur vient de ce que l'on ne trouve pas. Sinon qui traverserait Sa fureur, puisque se produit une agression dès que se manifestent les débuts de la fureur par laquelle cent mille esprits de prophètes et d'amis sont anénantis. Quant à la patience dans la douceur, elle vient de l'inachèvement et de la suspension [de l'itinéraire]. Sinon la très sainte impétuosité de la patience abandonnerait celui qui patiente dans le dénuement, privé du trésor de la patience. En vérité, s'il veut que son être soit dans le non-être, il charge son esprit de la splendeur divine afin qu'il ne demeure pas sans esprit auprès du Bien-aimé, et qu'il tire sa félicité du Bien-aimé. Ceci est la patience propre à ceux qui patientent telle que si elle se trouve dans la dernière contemplation elle reste à demeure. La condition de la patience, c'est la pratique de la pa-

tience. Quant à nous, dans le souffle de l'amour créaturel, nous sommes devenus étrangers à la patience. Même si la patience ne demeure point, la science de la patience elle est bien connue, car l'amant embrasse l'ensemble des sciences.

75- Quant à la remise confiante elle consiste en ce que l'œil de ton esprit s'abandonne au libre soin de Dieu et que par Dieu tu cesses de te préoccuper de ce qui est autre que Dieu, et que tu poursuives ton chemin de Lui vers Lui. Et que tu ne te diriges pas vers la définition extérieure, car si te détournant de Lui tu regardes de nouveau la définition, tu seras impie dans la remise confiante. Mais si à partir de Lui tu regardes en Lui, tu attesteras de l'unicité dans la remise confiante. Celle-ci est la pluie de la foi qui ruisselle depuis l'océan de l'existence sur le cœur qui en est animé, qui dépose en lui les lumières de la vérité, qui ôte les vagues incertitudes de la nature appétitive, jusqu'à ce que le marché du mystère trouve la paix débarrassé du trouble incontrôlable que cause l'âme oiseuse. Lorsque tu es devenu l'objet du regard de Dieu, tu es protégé par son immunité. Celui qui reçoit son immunité de Dieu comment pourrait-il être souillé par un autre Lui. Toutefois prends bien garde que quiconque s'en remet à Lui avec confiance, est sujet au soupçon au commencement de l'amour créaturel. Si tel n'était pas le cas, quel sens cela aurait-il que Dieu soit tien avant même que tu n'existes, pendant que tu existes et sans que tu existes, et que tu t'en remettes avec confiance à Dieu.

76- C'est que ceux qui entrent dans le non-être à partir de l'être n'ont pas tous besoin de la remise confiante, car s'en remettre à Dieu c'est comme devenir un autre. Si l'esprit n'avait pas d'intimité avec Dieu, et n'avait pas besoin de la pratique de la remise confiante, si bien qu'à aucun moment il ne se sentait en dériliction, maintenant il sait en toute conscience qu'il s'en remet à Lui à l'exclusion de tout autre chose. S'engager dans la remise confiante par la définition c'est le signe de la dispersion. Si ce n'est pas le cas, Il est le pécule des amants, la ferme constance du cœur des rapprochés, l'ami intime de l'esprit des gnostiques, le confident des amoureux, ce qui suffit aux aspirants, l'amour des extatiques, la joie de ceux qui brûlent, la vie de ceux qui titubent sous l'effet de l'ivresse, la fiancée de ceux

qui sont éperdus de désir, l'alchimie de l'esprit des fous d'amour [var. : le cataplasme du cœur des fous d'amour].

Où chercherai-je celui qui sait le secret de la remise confiante dans les survenues de la théophanies, car la remise confiante est le voile protecteur de la providence qui retombe sur le visage des hommes plein de grâce de la connaissance mystique afin de les préserver des autres par la dignité.

77- Quant à la vérité de la satisfaction c'est Son attribut. Alors cet attribut est tien dans la mesure où tu demeures dénué de ton propre attribut, où tu Le connais par Lui, où tu t'accomplis par Lui en te libérant de toi-même, et où, sans commandement, tu t'attaches à l'Omniscient, de sorte que tu sois jugé avant que de l'être. Lorsque l'oiseau de la satisfaction s'envola du nid de Sa munificence, il rechercha le lieu qui lui appartient en propre, ce lieu qui est l'esprit de l'esprit. Il déploya l'aile de la connaissance mystique dans le jardin de l'esprit. Etranger de ne point trouver les hommes, il se sentit abandonné qu'il n'y ait point d'hommes, lorsqu'il découvrit l'affliction et la frayeur de l'âme.

78- Trois signes appartiennent à la satisfaction : la satisfaction venant de Lui, la satisfaction par Lui, la satisfaction en Lui. La satisfaction venant de Lui consiste dans le fait d'être musulman. La satisfaction par Lui est le fait d'être gnostique. La satisfaction en Lui est le fait de brûler. La satisfaction venant de Lui c'est s'arrêter dans le commandement [var. : sagesse]. La satisfaction par Lui c'est s'arrêter dans la contemplation. La satisfaction en Lui c'est d'être sans satisfaction. Etre satisfait de soi dans le commandement est possible, mais à l'égard du commandement ce n'est pas possible. En effet si l'on est satisfait on est gagné par la tranquillité, et quiconque est tranquille est arrêté, et qui est arrêté est extérieur aux secrets. Celui qui est satisfait est un enfant. Est réalisé celui qui est insatisfait. Il n'est pas satisfait si tu es satisfait, et Il est satisfait si tu ne l'es pas. Les débuts c'est la satisfaction, et la fin c'est l'insatisfaction. La satisfaction est telle que lorsqu'Il t'as agréé par la condition créaturelle, tu L'as agréé par la condition seigneuriale. L'insatisfaction est telle que tu dépasses tout ce que tu trouves car la

condition pour avancer dans la voie est telle que faire halte est une impiété. En voilà assez pour ce qui concerne la description des actes qui appartiennent aux voyageurs de la voie. La réalité de cela ne parvient pas au discours parce que nous sommes pressés, et que la pratique est au-delà de la discussion. Mais ce modèle c'est l'arrêt du cœur des amants, et si ce n'était pas le cas alors la pratique serait extérieur à l'action, car l'amour créaturel est bien loin des compréhensions.

79- Quant à la bonne action, elle se divise en quatre parties. Une partie pour le commun, une pour l'élite, et une pour l'élite de l'élite. Celle qui appartient au commun consiste à ordonner convenablement les corps. Celle qui est propre à l'élite revient à purifier les esprits. Et celle qui est le lot de l'élite de l'élite consiste à sublimer les consciences secrètes. Ceux qui siègent à l'assemblée de Sa contemplation sont éxtérieurs à ces trois parties, car ils sont partis en direction de l'immensité désertique de la vérité, depuis le fourneau de la nature créée, pour chasser l'union de Dieu. Il se sont abstraits des définitions. La goutte efflorescente de la perle de leur amour est sortie de la conque nacrée du poids du temps. Leur forme corporelle est humaine mais leur attribut est divin parce qu'ils brillent de l'existence de Dieu. Gloire à Dieu, quel peuple ils forment eux qui ont brisé la bride de la condition créaturelle, qui ont mis à sac la cité de Dieu et qui sont retournés à l'océan de la prééternité. Si seulement on pouvait se souvenir d'eux par ceux qui se consument d'amour qui partagent leur douleur et qui leur ont survécu.

Les généreux, lorsque ce ne leur est pas doux, se souviennent
De celui qui, aux moments durs, a été fidèle à leur amitié.

Que Dieu me fasse atteindre ainsi que vous à la station des gnostiques éperdus de désir !

Cinquième chapitre

Exposé du dévoilement et de la contemplation

80- Apprenez mes frères –que Dieu accroisse pour vous les vérités du dévoilement et les incidences de la contemplation – que l'étape du dévoilement est la spécificité des prophètes, l'ascension spirituelle des envoyés et le chemin des amis. Le dévoilement survient après les étapes et les états spirituels pour les fidèles de Dieu. Cet attribut paraît après l'établissement durable de l'extase car s'il apparaissait dans les tout débuts de l'extase, ce serait de l'agitation et en cela il n'y a pas de fin. C'est là en effet une conséquence de l'ivresse. Or le dévoilement ne peut avoir lieu que dans la pérennisation des états et la succession ininterrompue des secrets. Au début du dévoilement la lumière de la vérité arrive et confère à l'esprit le regard qui visualise le Vrai à partir de la source de la vision de Dieu, de telle sorte qu'il voit Dieu par le regard de Dieu. Alors les voies du dévoilement s'éclairent pour l'esprit sanctifié de sorte qu'il s'extrait de la poussière de l'adventicité, qu'il pénètre dans l'immensité désertique de l'unicité et qu'il abandonne la réalité descriptive de la condition humaine dans le désir de la contemplation, qu'il devient tout à la fois néant dans les heurts de la théophanie et étant dans la gracieuse beauté de la théophanie, si bien qu'il dépasse et la condition de n'être pas comme la condition d'être.

81- Ensuite, il voit Dieu débarassé de la réalité descriptive de l'existence. Comme il devient limpide par Dieu, il voit d'abord, dans la voie où se produit le dévoilement, l'univers corporel sous la couleur de la réalité spirituelle et l'univers spirituel sous la couleur de la réalité corporelle. Dans le royaume angélique de l'esprit les fiancées des consciences secrètes lui montrent leur visage. Il voit les loups de la fureur aller vite en besogne dans la vallée des éléments naturels, et il

connaît par eux l'effet de la fureur prééternelle. Alors l'esprit énonciateur se connaît lui-même : de quoi et de qui il vient, en qui et avec qui il est. Il connaît les marcheurs de Dieu dans l'univers de la forme corporelle qui sont ceux qui cheminent depuis l'assemblée des prescriptions et des interdictions. Il tourne dans les horizons de la forme corporelle sur les montures des invocations et des méditations, et aux confins de l'esprit il voit, dans la chaîne de montagnes de l'équivocité, la lumière de l'unité qui est le vêtement qui la recouvre.

82- Débarassé de lui-même il voit Dieu, il se voit lui-même avec Dieu, et il se voit lui-même sans Dieu. Il voit ignorance sur ignorance et connaissance sur connaissance. Alors il voit Dieu sans connaissance ni ignorance. Dieu lui devient visible dans chaque étape où Il est bien connu des gnostiques qui connaissent Dieu. Il lui montre le secret du royaume angélique le plus petit. Alors de nouveau sa concentration visionnaire sort du soi et tombe dans l'univers des signes et des créations [173]. Il voit le vêtement de la prééternité recouvrant l'existence de l'être créé, plein de broderies. Il voit les signes s'effacer en Dieu, et il voit Dieu sans les signes, si bien que les formes des signes lui apparaissent telles qu'elles sont.

83- Son regard tombe alors sur le royaume de gloire le plus grand, et il voit les esprits et les corps des prophètes et des amis. Il voit les voiles des lumières, la tenture des secrets et le rideau de la surexistence. Il voit les êtres spirituels et les chérubins confondus de tristesse et affligés dans le cercle de la présence divine [174]. Et il voit l'ensemble des

[173] Le *Sharh-i shathiyyât* ne décrit la concentration visionnaire que comme une science des choses du monde caché. Le charisme qui consiste à sonder les cœurs d'autrui n'en est qu'un aspect, P. Nwyia, *Exégèse coranique*, pp. 296-297 ; *al-Risâla al-qushayriyya* , p. 33.
[174] La tristesse est l'une des caractéristiques de la recherche spirituelle, car elle prend sa source en Adam qui en est le parangon : « Et c'est à titre de rang spirituel, que la tristesse et le repentir demeurent enracinés en son cœur, par la qualification particulière de la reconnaissance de [son propre] péché. Ne vois-tu donc pas comment Il s'est exprimé : « *Seigneur nous nous sommes lésés nous-mêmes* », jusqu'à l'heure du trépas. Ces trois cents emblèmes ont même rapporté qu'il a pleuré deux cents années durant, jusqu'à ce que [par ses larmes] il eût fait couler le fleuve de Ceylan (*Sarândîb*). », [*Ennuagement*, § 94]. Ceylan est le lieu même où se trouverait le tombeau d'Adam

amants et des anges perdre leur sang. Il aperçoit alors lumière sur lumière, splendeur sur splendeur, magnificence sur magnificence, jusqu'à ce qu'il atteigne le rivage des attributs. Il se dirige vers l'observatoire de la proximité, et il voit les fiancées de la théophanie assises dans l'assemblée de l'intimité sur mille fauteuils et trônes. Puis la charge furieuse de la réalité de gloire fait une sortie, équipée des armes de la magnificence et l'annihile. Il ôte de la beauté de l'espoir le voile nuptial de la condition seigneuriale et Il fait de lui Son intime débarassé de l'espoir et de la crainte.

84- Puis il le rend amoureux de Sa gracieuse beauté, et Il lui fait aimer Sa beauté incréée. Il le rend fou de désir pour Sa majesté. Il l'anéantit à lui-même par Sa dignité et Il le fait surexister par Son visage empreint de générosité. Il lui montre alors les lumières des mystères des attributs à la mesure de ce qu'il désire jusqu'à ce qu'il se colore de la couleur des attributs et qu'il trouve la force de percevoir la présentation en majesté de l'essence.

85- Puis sa connaissance le prend par la main et le conduit vers le secret de la prééternité afin de voir la contemplation préeeternelle. Là, éternel de l'éternité sans commencement, il devient attribut. Puis la surexistence de la surexistence apparaît jusqu'à ce que, éternel de l'éternité sans fin, il devienne pur joyau. Il virevolte alors dans le pavillon royal de la divinité sur la monture de la connaissance mystique et par l'aile de la sagesse, jusqu'à ce que survienne en lui la majesté de l'attestation de l'unicité [175]. Dieu

d'après Mîr Sayyid 'Alî Hamadânî, *Mashârib al-adhwâq*, int. p. 25. La résipiscence fait partie des stations de la tristesse du prophète dont Rûzbehân dit qu'elle l'accompagnait sans cesse et qu'elle accompagne les mystiques du début à la fin de leur itinéraire spirituel, [*Ennuagement* : §74, 78, 94].

[175] Il a atteint la sagesse qui est « le cœur de la connaissance mystique » : « Lorsque le mystique regarde le monde des opérations théophaniques à la lumière de la connaissance mystique, il connaît les vérités des versets et il voit par elles le visage des fiancées célestes et prééternelles de Sa sagesse. Il apprend d'elles les sagesses seigneuriales en ce qui concerne les choses, leurs spécificités et leurs subtilités qu'Il a créées dans chaque atome. Le Prophète a indiqué ceci dans son propos : « *Mon Dieu fais moi voir les choses telles qu'elles sont* ». Puis lui apparaît la sagesse de la connaissance mystique qui est suspendue à la connaissance des actions louables et des étapes

veut S'arracher à lui afin de réduire son être à néant, et porter son néant à l'être. Alors la réalité de l'exultation le prend par la main jusqu'à ce que, débarassé de la définition descriptive, il soit impudent envers Dieu, pour ne pas être [var.: pour être] dans l'exultation du fait de n'être pas arrivé et de n'être pas accompli.

86- Puis, la munificence de l'unification le ravit à lui-même afin qu'il surexiste par Dieu sans lui-même, qu'il soit annihilé à lui-même, qu'il sorte de l'annihilation de soi par l'ensemble des états spirituels, et qu'à partir de Dieu il soit Dieu, qu'avec Dieu il soit Dieu, et que sans Dieu il soit Dieu. Comme il est avec lui-même il entre dans l'univers de l'équivocité. La fiancée de l'unicité revêtue de l'habit de la perfection de majesté apparaît avec le butin de l'amour à ce regard débarassé de son regard, jusqu'à ce que quel que soit ce qu'il regarde il voit la chose sans la chose, car il voit toute chose être Dieu. Tantôt il Le voit sous le vêtement de la beauté gracieuse, tantôt sous une apparence d'homme. Tantôt privé de lui-même c'est comme s'il se voyait lui-même. Tantôt il voit la vision dans l'explication, tantôt c'est l'explication dans la vision. Tantôt il voit sans explication ni vision.

87- Dans son ignorance il Le voit inconnu, et par Sa connaissance il Le voit connu. Tantôt il Le voit sous la robe de son blâme. Tantôt il Le voit dans la province de son imagination. Tantôt, sans imagination, il Le voit absurde. Tantôt il Le voit exécutant tantôt timide, tantôt fraudeur, et c'est là de l'imposture. Tantôt il Le voit ainsi, et tantôt sans ainsi. Parfois il devient anthropomorphiste, parfois il nie tout attribut. Tantôt il apparaît se diriger vers l'impiété, à cause des excès de l'amour créaturel qui le dominent. Tantôt c'est à force d'abstraction qu'il devient impie. Tantôt il est incertain pour les choses pourtant avérées. Et ceci est l'univers de la solitude de soi. Mais être privé de soi c'est vision sur vision. Là, l'ignorance est science et la science ignorance.

spirituelles. Cette sagesse est conditionnée par l'inspiration. Elle est puisée dans la révélation de la sagesse extrême qui est attribut de l'éternité », [*Mashrab* : 147].

88- Que dirai-je, ô mon Dieu, à propos du secret du dévoilement et des lumières de la contemplation qui à chaque instant se révèlent dans le cœur des amants sous les cent mille vêtements de l'élégance de la prééternité, de la beauté gracieuse de l'éternité sans commencement et du parfum safran de l'éternité sans fin, au point de les mettre en larmes, de les faire gémir, de les faire brûler et se consumer, de les faire errer en proie à l'amour et mourir de soif. Dans cet état on dirait qu'ils ont trouvé mais ils n'ont rien trouvé. Dans le miroir de quel pauvre Son existence précieuse peut-elle paraître, alors que l'être des esprits émane de Sa sainteté, et que le néant des corps est le produit de Sa fureur ?

Poème

O toi qui voudrais marier les pléiades à la constellation de Canope
Par Dieu ! Comment pourraient-elles se rencontrer !
Elle est syrienne lorsqu'elle vient en présence
Et Canope, lorsqu'elle est en haut du ciel, est du Yémen [176]

89- Mais le dévoilement et la contemplation se divisent en trois parties : une partie propre au commun, une partie appartenant à l'élite, enfin une partie réservée à l'élite de l'élite.

En ce qui concerne la contemplation du commun dans le dévoilement et le dévoilement sans contemplation, c'est le fait que la pensée qui se trouve à l'étroit s'ouvre à eux par les lumières de la certitude afin que leurs esprits prisonniers voient par moments les traces des lumières du royaume angélique et les éclats des éclairs du royaume de gloire jusqu'à ce qu'ils soient raffermis dans l'accomplissement de la bonne action par cette lumière, qu'ils sortent du fourreau de la passion le miroir de leur cœur, et que s'y montrent les occurences du commandement dans la vision de Dieu. La plupart de leurs dévoilements ont lieu dans le sommeil ou dans l'état qui est entre le sommeil et la veille parce qu'ils sont interdits de parcourir les mystères par l'aile des vertueux.

[176] *Suhayl* et *Juday*, Canope et l'étoile polaire, sont les noms du pôle de la sainteté solaire et de la sainteté lunaire pour Simnânî, *Chihil majlis*, Téhéran, 1366, p. 176. Pour la distinction entre sainteté solaire et lunaire Isfarâyinî, *Le révélateur des mystères*, pp. 105, 119. Ce poème est aussi rapporté dans [*Ennuagement* : 237].

90- Quant au dévoilement de l'élite, il consiste en ce que Dieu apporte un secret du royaume angélique jusqu'à l'observation de ces chevaliers, dans le but de renouveler leur aspiration. Cet éducateur de munificence les orne de la pureté de Ses propres attributs afin qu'ils voient le divin par un regard divin dans l'humain qu'ils plongent dans la présence de la présence par le mystère du monde caché, et qu'à partir de Dieu ils trouvent les étrangetés des états et les merveilles des opérations théophaniques.

91- Quant au dévoilement de l'élite de l'élite, c'est l'ouverture des portes du palais des esprits, l'apparition de la lueur des soleils des attributs, le dévoilement de la sainteté de la sainteté, l'élévation des réalités de l'éternité sans commencement et de l'éternité san fins afin qu'ils voient Dieu sans la définition de la réalité divine, qu'ils parlent avec Lui, et écoutent ce qui vient de Lui. Dieu leur manifeste les réalités cachées de Son propre mystère afin qu'ils soient esseulés par l'esseulement de Dieu dans l'assemblée de l'unicité, qu'ils sortent de Sa présence prééternelle ivres et gais, qu'ils mettent à sac la cité de la loi, et qu'ils excellent à proférer des paradoxes mystiques et à se conduire de façon provoquante [177].

92- Ce chapitre n'est pas destiné à celui qui n'est pas arrivé ou qui a le cœur impudent. C'est le marché aux secrets de ceux qui sont fermement établis dans l'affirmation de l'unicité et des hommes du désir inculte de l'esseulement. Un seul atome de cela réduirait à l'état de ruines cent mille mondes de l'Islam, parce que ce n'est pas fait pour tout le monde, et qu'on ne peut pas étaler ce propos ouvertement à tous ceux qui n'ont pas trouvé.

[177] Rûzbehân prend la défense de ceux qui se laissent déborder par le discours paradoxal en ces termes : «Il a dit au sujet du droit de celui qui parle : « Celui qui, au cours du parcours de la sagesse, a conquis les joyaux des sciences qui ne cessent jamais, du sein des océans de la prééternité, qui a goûté au vin scellé de la connaissance mystique tiré du cellier de la superbe, comment les lignes bien gardées des définitions descriptives pourraient-elles seulement effleurer son esprit ? Ce qu'il prend plaisir à contempler dans la maison déserte de l'union mystique sans la fiancée de l'intimité, l'affranchit des louanges et de l'opprobe des gens, dans la promesse et les menaces. Le maître des paradoxes extatiques est

Quatrain

L'amour est arrivé et l'esprit et le corps ont rendu l'âme.
Le bien-aimé a donné son âme pour nous.
De cette sorte de messages qu'il a donné en secret
On ne peut échanger un atome contre cent mille âmes.

Que Dieu me comble ainsi que vous de la noblesse de ceux qui sont l'objet du dévoilement et de l'excellence de ceux qui contemplent.

soumis à un blâme de la part de Dieu, et a contracté une dette envers la loi du Prophète. Et Dieu est le plus savant pour juger de ce qui est juste », *Ghalatât al-sâlikîn*, p. 102.

Sixième chapitre

Exposé du discours divin

91- Apprenez mes frères – que Dieu accroisse en vous la compréhension du discours – que la station du discours est la quintessence de l'ensemble des étapes spirituelles, la pureté des états spirituels, la fin des secrets, ce qui suffit de pensées, l'éducation des esprits, l'exégète des difficultés. Et dans chacune des stations le discours est présent du début jusqu'à la fin. Dans les degrés des bienheureux à chaque souffle il y a une difficulté qui ne peut être résolue autrement que par le discours.

92- Depuis l'étape de la conversion jusqu'à l'étape de l'observation il y a mille stations, et dans chaque station il y a soixante-dix mille discours. Tant que la station n'atteint pas son terme il y a pour l'homme une succession ininterrompue de discours. De l'observation jusqu'à la connaissance mystique il y a soixante-dix mille étapes. De même dans chaque étape se trouvent soixante-dix mille discours, tels que si les gens des étapes venaient à entendre l'un d'eux ils deviendraient tous impies. Depuis l'étape de la connaissance mystique jusqu'aux secrets du dévoilement, il y a soixante-dix mille étapes. Et dans chaque étape il y a soixante-dix mille discours tels que si les gens de la connaissance mystique venaient à contempler ces secrets, ils seraient tous détournés de la connaissance. Depuis le dévoilement jusqu'à la pure contemplation, il y a soixante-dix mille étapes. Et dans chaque étape il y a soixante-dix mille discours tels que si les gens du dévoilement venaient à entendre l'un d'eux ils nieraient les attributs de Dieu.

93- Depuis l'étape de la contemplation jusqu'à l'étape de l'affirmation de l'unicité il y a soixante-dix mille étapes dont la pre-

mière est la sobriété, la dernière l'arrachement de soi, le rivage l'annihilation de l'annihilation, l'abysse la surexistence de la surexistence, les gemmes l'espoir la dilatation de soi et l'exultation, ivresse sur ivresse et sobriété sur sobriété. À chaque souffle il y a symbole sur symbole qui appartiennent à Dieu avec l'affirmateur de l'unicité, tels que si les gens de la contemplation en entendaient quelque chose ils deviendraient anthropomorphistes.

94- Depuis l'affirmation de l'unicité jusqu'à l'unification il y a les soixante-dix mille voiles de la condition créaturelle, dont le premier est n'être pas, et le dernier être. Dans chaque voile se trouvent soixante-dix mille formes d'équivocité telles que dans chaque vêtement il y a cent mille fiancées de toute beauté. Chaque fiancée possède cent mille langues de secret par l'ensemble desquelles elles adressent à l'amant annihilé un propos qui ne cesse pas, tel que si l'un d'entre eux parvient à l'oreille de tous ceux qui affirment l'unicité ils deviendraient tous impies.

95- Lorsque les gens des vérités atteignent la réalité de l'unification ils entendent l'ensemble des discours jusqu'à l'endroit où le discours lui-même est ôté, car si le discours demeurait il y aurait dualité. C'est là que le discours s'interrompt et où tout est apparaître juqu'à ce que le travail arrive à son terme. Puis l'apparaître lui-même s'enlève car tout cela est regard inquisiteur. Lorsque dans l'ivresse, l'ivresse tombe, il abandonne l'ensemble de ce qui se montre, jusqu'à ce qu'il retrouve la sobriété du dégrisement, et qu'entre sobriété et ivresse il voit tout être lui-même. A ce moment il parle lui-même avec lui-même, et ces paroles sont celles-ci : « Je ! Je ! Gloire à moi ! Gloire à moi ! » [178].

96- C'est jusqu'à cet endroit que va la science des connaissances mystiques. Là le secret et la science sont interrompus. Certes, ce qu'il est licite d'expliquer c'est le discours qui est en accord avec les états spirituels. Certains tombent de par-delà du voile, d'autres dans la contemplation. Parfois Dieu parle sans intermédiaire à l'es-

[178] Paradoxe très fameux d'Abû Yazîd Bistâmî. bBadawî, Shatahât al-Sûfiyya, pp. 89, 101.

prit sanctifié, dans l'extase de l'extase. Parfois Il s'adresse aux gens de l'amour créaturel par la voix de la vénération. Parfois Il parle aux esseulés de l'amour incréé près des levers des états de l'affirmation de l'unicité. Parfois Il s'adresse par la langue de l'inspiration à ceux qui sont fermement établis dans les bonnes actions. Parfois Il parle à ceux qui ont disparus par la langue de la tendre compassion. Il parle toutes les langues et Il parle dans chaque étape. Ce n'est certes pas à tous ceux qui parcourent la voie qu'Il s'adresse, mais aux chefs et aux seigneurs, aux princes et aux amants.

97- Mais le discours de l'éveil appartient aux aspirants. Le discours du désir fou est pour ceux qui aiment. Le discours de l'esseulement appartient aux amants. Le discours de l'unicité est propre aux gnostiques. Le discours de l'unification appartient à ceux qui affirment l'unicité. Par une parole inconnue avec des amants inconnus au cours d'une séance d'audition inconnue, Il a pour les adeptes de l'audition spirituelle (*samâ'*) des millions de symboles après symboles tels que chacun est l'aiguillon qui stimule les états spirituels et les consciences secrètes et qui sont les clés des portes de la contemplation et du dévoilement. Dans l'union substantielle, Il parle à l'esprit. Dans la pure sobriété Il s'adresse au cœur. Dans la pureté des attributs Il parle à l'intelligence universelle. Dans les réalités de fureur c'est à l'âme qu'Il s'adresse. Il parle Lui-même, à partir de Lui-même, et à Lui-même. Il transforme les réalités existantes en langue, et c'est à travers chacune d'elles qu'Il s'adresse aux gnostiques.

98- Du premier degré de l'amour jusqu'au dernier degré de la connaissance mystique il y a caresse sur caresse et consomption sur consomption. Lorsqu'Il parle en inspirant une vénération craintive, il requiert la peur, et lorsqu'Il parle par la douceur, Il apporte la grâce et l'espoir. Lorsqu'Il parle par l'amour, Il engendre l'ivresse. Lorsqu'Il parle par l'amour créaturel, Il montre la voie de l'être. S'Il ne parle pas, Il montre, et s'Il montre Il ne parle pas. Que Puis-je dire ? Le compagnon est très pressé, sinon cent mille ans ne suffiraient pas à épuiser ce chapitre. Si tu réclamais des instants d'extase, du début à la fin je tiendrais un propos seigneurial par la langue humaine afin que les incapables de l'époque soient à nouveau

libérés de de leur ignorance. Mais la présentation que nous avons faite de ce qui est trouvé dans l'inconnu est suffisante pour que ceux qui cheminent dans la voie soient satisfaits de cette quantité de lumière.

99- Toutefois le discours se divise en trois parties : une partie pour le commun, une partie pour l'élite, une partie pour l'élite de l'élite.

Le discours du commun se produit dans les bonnes actions, et ceci a lieu dans la réalité corporelle de l'homme. Le discours de l'élite se produit dans les états spirituels, et provient de derrière le voile. Le discours de l'élite de l'élite se produit dans la contemplation, et a lieu dans les chambres nuptiales de l'intimité sans voile. Les gens du dépouillement entendent Dieu par la langue de l'affirmation de l'unicité. Ces subtilités appartiennent aux hommes de haute naissance qui sont chaque instant à observer la lumière des mystères dans le palais des silencieux, et sont préparés aux états spirituels. Entend celui qui est privé de lui-même. Est retranché de cet événement par un voile celui qui est dans l'événement. Est étranger à cela celui qui n'est pas étranger. Est initié celui qui n'est pas initié. Cette parole appartient à ceux qui sont sans voix. Cette entente appartient à ceux qui sont privés d'entendre. Cette science appartient à ceux qui sont privés de science. Cette vision appartient à ceux qui sont privés de vue.

100- On ne parle pas aux incapables qui n'entendent ni ne savent. Dans la sagesse, il est impératif pour les sages de ne point parler alors même qu'ils le peuvent. Et il est nécessaire pour ceux qui sont ivres de parler lorsqu'ils le peuvent. Celui qui parle se libère [var. : ne se libère pas]. S'ils parlent, c'est avec eux-mêmes qu'ils parlent, et à partir d'eux. Et ils parlent avec eux-mêmes, lorsqu'ils sont avec eux-mêmes. Mais lorsqu'ils sont privés d'eux-mêmes, ils parlent avec tout. Lorsqu'ils usent d'intelligence, ils sont avares de ces paroles. Mais lorsqu'ils sont privés d'intelligence sous l'effet de l'amour, ils sont généreux de ces propos. Si les gens de la stabilisation de l'être s'adressent aux gens de l'instabilité des états ils sont anthropomorphistes, et si les gens de l'instabilité parlent aux gens de la stabilisation ils nient les attributs de Dieu.

Et que Dieu nous fasse la faveur du pur discours sans encourir de reproches.

Poème

Je pleure pour l'orient même si vos demeures sont
Du côté de l'occident par crainte du qu'en dira-t'on.
Je désigne par la joue un grain de beauté, lorsque je l'évoque,
Par peur du censeur, alors sur la joue : plus de grain de beauté [179].

Ô intelligence ! aussi noble sois-tu, abaisse-toi
Ô cœur ! verse ton sang d'un cœur vaillant
Regarde dans le voile de cette beauté et sois tout autre
Entre sans œil et sors sans voix.

[179] Ce poème est une apologie du paradoxe extatique. Rûzbehân veut montere qu'à force de désigner le voeu de son aspiration par métaphore, ne reste que la métaphore. Autant donc laisser déborder l'extase.

Septième chapitre

Exposé de l'audition spirituelle

101- Apprenez mes frères – que Dieu vous accorde de doux moments dans l'audition spirituelle – que les principes de l'audition spirituelle sont de diverses sortes pour les amants de Dieu. Ils ont un début et une fin. Les délices qu'y goutent les esprit sont divers. C'est en accord avec sa station que l'esprit sanctifié peut y trouver de la saveur. Mais il n'est fait que pour les gens qui sont passés maîtres dans la connaissance mystique parce que les attributs de nature spirituelle s'y mélangent avec les éléments physiques de nature corporelle, si bien que tant que l'on ne s'est pas libéré de cette saleté on ne peut pas être un auditeur dans les assemblées de l'intimité. Certes l'ensemble des créatures existantes qui font partie des animaux inclinent à l'audition spirituelle parce que chacun d'eux possède dans sa propre chair selon son rang un esprit par lequel il est doué de vie. Or c'est par l'audition spirituelle que cet esprit est vivant.

102- L'audition spirituelle est ce par quoi toutes les pensées se reposent des poids de la condition humaine. Elle stimule les éléments qui composent la nature humaine et met en mouvement les secrets seigneuriaux. Pour certains c'est une corruption parce qu'ils sont inaccomplis, mais pour d'autres c'est un exemple parce qu'ils sont accomplis. Il ne faudrait pas que ceux qui vivent selon la nature mais qui sont morts du cœur écoutent l'audition spirituelle parce qu'il les fera souffir. En revanche il est impératif pour celui dont le cœur tire son bonheur de la voie où l'on trouve et l'on ne trouve pas le bien-aimé, d'écouter l'audition spirituelle, car il s'y trouve cent mille délices dont ne serait-ce qu'un seul permet de franchir mille années de la voie de la connaissance mystique, ce

qu'aucun gnostique ne peut atteindre par quelque pratique cultuelle que ce soit.

103- Il faut au chercheur de l'audition que toutes les veines par lesquelles s'écoulent les concupiscences en soient purifiées, qu'il soit empli de lumière par la pureté de la pratique cultuelle, et qu'en esprit il soit prêt et à l'écoute dans la présence, afin que dans l'audition il soit loin de la tentation corruptrice de l'âme, car ceci ne s'accomplit que pour les plus forts des amants. C'est que l'audition est l'audition de Dieu. L'audition vient de Dieu, elle est auprès de Dieu, en Dieu, et avec Dieu. Or si quelqu'un y ajoute autre chose que Dieu il est impie, il n'a pas trouvé la voie, et il n'a pas bu le vin de l'union dans l'audition.

104- Les aspirants à l'amour incréé écoutent l'audition privés d'âme. Les pélerins du désir l'écoutent privés d'intelligence. Les fous d'amour l'écoutent privés de cœur. Ceux que l'intimité abasourdit l'écoutent privés de l'esprit. C'est que s'ils écoutent par ces organes, ils sont retranchés de Dieu par un voile. S'ils écoutent par l'âme ils sont hérétiques. S'ils écoutent par l'intelligence ils sont authentiques. S'ils écoutent par le cœur ils sont observateurs. Et s'ils écoutent par l'esprit ils sont présents. Or l'audition spirituelle est l'audition de l'au-delà de la présence. C'est l'étourdissement et la consternation. C'est stupeur sur stupeur. Dans cet univers les définitions sont supprimées. Le savant est ignare et l'amant annihilé.

105- Dans l'assemblée de l'audition chanteur et auditeur, tous deux, ne font qu'un. La voie des amants, sa vérité est dans l'audition, mais la vérité de sa vérité est l'absence d'audition. L'audition vient du discours, et l'absence d'audition vient de la beauté incréée. Lorsqu'il y résonne la parole c'est l'éloignement, et lorsque la parole est muette il y a proximité. Lorsqu'il y a écoute c'est l'absence de savoir, et ceux qui sont privés de savoir sont dans la dualité. Dans l'audition la raison est écartée, l'impératif est l'interdit, la disposition abrogeante est abrogée. Au tout début de l'audition toutes les dispositions abrogeantes sont abrogées et toutes les dispositions abrogées sont abrogeantes.

106- L'audition est la clé du trésor des vérités, lesquelles sont réparties en fonction des gnostiques. Certains écoutent selon les stations, d'autres selon les états. Certains écoutent selon les dévoilements, d'autres selon les contemplations. Lorsqu'ils écoutent dans la station, ils sont de ceux qui blâment. Lorsqu'ils écoutent dans l'état, ils sont dans le lieu du retour [180]. Lorsqu'ils écoutent selon le dévoilement, ils sont dans l'union. Lorsqu'ils écoutent selon la contemplation, ils sont dans la Beauté increéée.

107- Du début jusqu'à la fin des stations il y a mille milliers de stations telles qu'en chacune d'elles se trouvent mille milliers d'auditions, et dans chacune d'entre elles il y a des mille milliers d'attributs comme modification et réprimande, séparation et union, proximité et éloignement, brûlure et excitation, faim et soif, excitation, peur et espoir, pleurs et lamentation, consternation et étourdissement, pureté et impeccabilité, condition créaturelle et condition seigneuriale. Ces attributs sont tels que si l'un d'entre eux atteignait l'esprit des ascètes doués de science, leur esprit n'aurait d'autre choix que de les abandonner.

108- De même du tout début des états jusqu'à leur fin il y a mille milliers d'étapes telles qu'en chacune sont mille signes de l'audition. Or dans chaque signe il y a toutes sortes de souffrances comme l'amour increé, le désir, l'amour créaturel, la brûlure, la pureté, la suspicion [var. : gaieté], et l'infortune, telles que si l'une d'entre elles venait à traverser le cœur de tous les aspirants, leur tête se séparerait de leur corps. De même, du début du dévoilement jusqu'à sa fin il y a dans l'audition apparition sur apparition telles que si tous les amants en voyaient ne serait-ce qu'une ils seraient fondus comme le vif-argent. De même dans la contemplation apparaissent cent fois cent mille attributs au moment de l'audition, telles que chacun met en ordre dans le gnostique mille réalités subtiles, comme la connaissance et la vérité, les calamités et les

[180] Allusion à plusieurs versets coraniques qui promettent aux croyants le beau lieu de retour, par exemple Coran, XXXVIII=25, 40, 49, 55.

foudres des lumières éclatantes, les lumières de la sainteté et la vénération, la stabilisation de soi et la coloration des états, la contraction et la dilatation, l'honneur et la sérénité, qui le projettent dans le mystère du monde caché et lui montrent les secrets de ses merveilles sans cesse renouvelées.

109- De chaque feuille dans le paradis de la contemplation depuis les arbres des attributs les oiseaux des lumières chantent devant l'esprit de son esprit les mélodies prééternelles de la chanson qui jamais ne doit finir. Une seule de ses paroles anéantit le gnostique à la servitude, et le fait surexister dans la réalité divine. Il lui ôte sa nature, et lui fait don de la Sienne. Il le rend familier de Lui, et étranger à lui-même. Il Se fait connaître de lui. Il l'emplit d'audace envers Lui, et lui fait craindre lui-même. Il le fait paraître dans l'union substantielle revêtu de Sa propre couleur. Alors Il lui parle dans le plus grand secret et Il écoute le propos d'amour qui sort de la langue de sa souffrance.

110- Tantôt Il lui dit : « Je suis toi ». Tantôt Il dit : « Tu es moi ». Tantôt Il le fait surexister dans l'annihilation de soi [181]. Tantôt Il l'annihile dans la surexistence. Tantôt Il le repousse. Tantôt Il lui accorde le repos de l'intimité. Tantôt Il le blesse en lui décochant les flèches de l'affirmation de l'unicité, tantôt Il rend la vie à son esprit par l'équivocité. Tantôt Il lui fait écouter. Tantôt Il le fait réciter. Tantôt Il le fait chanter. Tantôt Il le précipite dans la simple condition créaturelle. Tantôt c'est dans l'essence de la condition seigneuriale. Tantôt Il le rend ivre par la beauté increéée. Tantôt il le rend misérable par la majesté. Tantôt Il le conduit à la sobriété. Tantôt Il lui accorde la stabilisation de l'être. Tantôt Il lui fait don de l'instabilité des états. Tantôt Il ravit son esprit par la braise de l'audition. Tantôt en supprimant les calamités de la lumière perpétuelle des apparitions levantes de l'affirmation de l'unicité, Il le fait asseoir tel un roi sur la terrasse de la superbe. Tantôt Il lui fait prendre son envol dans l'atmosphère de l'éternité sans commence-

[181] C'est ainsi que Rûzbehân décrit dans l'extase le rapport entre annihilation et surexistence : « L'extinction de soi est plus forte que la surexistence, car l'extinction de soi est la disparition du serviteur dans l'œil de l'existence tandis que la surexistence est la surexistence du serviteur dans la beauté de l'existence », *Ghalatât al-sâlikîn*, p. 102.

ment par le secret très saint. Tantôt Il lui coupe l'aile de la concentration visionnaire par le ciseau de l'abstraction dans l'atmosphère de l'ipséité.

111- Tout cela, c'est ce qui se produit dans l'audition spirituelle et plus encore. Celui-là sait que dans la source même de la contemplation grâce à la belle contemplation dans la présence de la présence, on prend le vin de l'affection à l'échanson prééternel sans être oppressé par le néant. Et il sait que dans les absences de l'esprit énonciateur, on entend la parole pleine de gloire qui sort de la bouche très sainte [182]. Il sait celui qui est là, qu'ici on ne peut pas donner d'explication.

112- Ce propos n'est pas fait pour ceux qui ne sont pas arrivés car ils en deviendraient anthropomorphistes. Il n'est pas non plus pour ceux qui sont étrangers [à la connaissance] car ils en viendrainent à nier les attributs de Dieu. En effet, c'est l'héritage de Moïse, c'est la parabole de Jésus, c'est la brûlure [var. : le froc] d'Adam, c'est l'amitié sincère de Khalîl (Abraham), c'est les larmes [var. : le désir] de Jacob, la douleur d'Isaac, la constance d'Ismaël, le chant de David, la familiarité de Noë, la fuite de Jonas, la chasteté de Joseph, le tourment de Job, les guérisons de Jean-Baptiste, la frayeur de Zacharie, le désir de Shu'ayb, enfin le dévoilement et la contemplation du bien-aimé, Ahmad – que les bénédictions de Dieu, le Compatissant soient sur eux tous. Ce phénomène est le mystère de « Je suis le Vrai », et les vérités de « Gloire à moi ». La vérité de l'audition revient à Sarî Saqatî, en parler appartient à Abû Bakr Wâsitî, et sa souffrance revient à Shiblî. L'audition est permise pour les amants, et illicite pour les aveugles.

113- L'audition se divise en trois parties : une partie pour le commun, une partie pour l'élite, et une partie pour l'élite de l'élite. Le commun écoute selon le naturel et c'est leur ruine. L'élite écoute selon le cœur, et c'est rechercher. L'élite de l'élite écoute par l'esprit et c'est être amoureux. Si j'explique ce qu'est vraiment l'audition je

[182] Selon Rûzbehân, le *tasbîh* est la perfection de l'invocation comme il l'indique dans le titre de la vingt-troisième étape des « rapprochés », [*Mashrab* : 186]. Il faut noter qu'il existe une prière dite prière du *tasbîh* et qui est censée effacer tous les péchés, Abû Hâmid al-Ghazâlî, *Asrâr al-salât*, pp. 403-407.

crains que dans le monde les oreilles grandes ouvertes se referment, parce que je viens des ruines de l'annihilation et que j'aurai apporté le secret de la surexistence. Si je parle, je ne parlerai pas du cœur. Car si je parle du cœur je devrai parler en accord avec le cœur. Mon musicien est Dieu, et c'est de Lui que je parle. Mon témoin est Dieu et c'est Lui que je vois. Ma parole est le chant du rossignol de « *ne suis-Je donc pas votre seigneur ?* » (*Cor.*, VII=172), car je parle avec les oiseaux du nid de l'éternité sans commencement [183].

Poème

Etrange fut mon cas en toute chose étrange
Etonnant je suis devenu en toute chose étonnante.

Que Dieu m'accorde ainsi qu'à vous la noblesse des gens de l'audition spirituelle [var. : la stabilisation propre à l'audition et sa contemplation].

[183] Ce verset coranique est le propos que Dieu a tenu lors du pacte primordial. Celui-ci a quatre aspects selon Rûzbehân : 1- pacte des convictions qui est la connaissance que Dieu a inscrite dans les lignes de la tablette des esprits ; 2- pacte de l'inspiration qui descend à chaque heure sur le cœur du croyant ; 3- pacte primordial qui est celui que désigne le verset cité ; 4- pacte de la compatissance qui est la science de l'essence, [*Sharh* : 345-346].

Huitième chapitre

Exposé de l'extase

116- Apprenez mes frères – que Dieu vous comble des lumières de l'extase – que la réalité de l'extase est préparée par les lumières de la théophanie. C'est là la plus pure partie de l'extase, la quintessence du travail, et ce qui ravit l'esprit de l'aspirant. C'est qu'il les arrache aux misères de la condition humaine et des caractères des réalités naturelles, et il allège l'aile de l'esprit sanctifié des poids humains et sataniques afin qu'il s'envole auprès du voile nuptial de la sainteté dans l'atmosphère des mystères au-dessus du lieu le plus élevé. Alors, par les lucarnes du royaume angélique, il voit les lumières du royaume de gloire. Et il revient de là ivre et joyeux. La nourriture du cœur se mélange avec les drogues de la beauté et de la majesté qui rendent gai. Alors avec l'aide de son désir le cœur éprouve de la joie, et le corps commence à s'agiter à cause de l'excitation du cœur.

117- Les débuts de l'extase s'élèvent de ce côté car l'extase est l'essence du ravissement, et la vérité de la perte de soi. C'est le rayon de la contemplation. C'est le reflet des attributs qui conduit l'esprit amoureux dans l'amour perpétuel et qui réduit en fumée l'âme appétitive, afin que le marché de la confidence reste indemme de toute gêne. Il reste assis à guetter dans la rue de l'observation, et il intercepte les souffles parfumés de Dieu.

118- Tantôt il est abasourdi par le discours. Tantôt il reste confondu par la beauté incréée. Tantôt il est stupéfait par les attributs. Tantôt il fond en larmes sous l'effet de la pauvreté. Tantôt il devient roi dans la proximité. Tantôt il est attristé à cause de la beauté de grâce. Tantôt il a le cœur joyeux dans l'exil. Tantôt il sanglote sur lui-même.

Tantôt il se sent bien avec lui-même. Tantôt il affecte la coquetterie avec Dieu. Tantôt il devient néant. Tantôt il est porté à l'être. Tantôt il se tient tranquille. Tantôt il est en proie à l'agitation.

119- Les récompenses qu'obtiennent les gens de l'extase proviennent de la table du banquet de la contemplation, où ils boivent le vin de l'affirmation de l'unicité dans le verre de l'esseulement, et ils retirent de l'échiquier du dépouillement la dernière pièce de l'unicité. Tantôt ils goutent les délices de l'audition spirituelle. Tantôt ils sont isolés à cause de l'audition spirituelle. Leur proximité est éloignement dans l'essence de l'union, et leur éloignement est proximité dans l'essence de la séparation. C'est une stimulation pour les amoureux, et le délire d'amour pour les gnostiques. L'illumination matinale du soleil levant de la prééternité surgit de derrière la montagne de leur esprit et les élève peu à peu dans l'affirmation de l'unicité, jusqu'à ce qu'ils atteignent une limite où ils sont en proie au désordre dans l'amour créaturel. S'ils viennent à se souvenir de la servitude sous l'effet de la mémoration ils perdent la mémoire. Lorsqu'ils sortent de l'invocation, l'extatique qui trouve est comblé par l'invocation [184]. Dans l'extase celui qui est trouvé ne fait qu'un avec l'extatique qui trouve sans extase. S'il atteint son extase sans unification avec la tristesse il est sans extase [185]. Et s'il est unifié sans tristesse, il est vivant par l'extase.

[184] Pour Rûzbehân le *dhikr*, invocation, est essentiel pour l'acquisition de la paix intérieure. Il le divise en deux : invocation de la langue et invocation du cœur qui sont réservées à l'élite et qui sont la première conséquence de l'amour. Il affirme préférer l'invocation silencieuse, le *dhikr* du cœur, en citant le *hadîth* : « *La meilleure invocation est l'invocation silencieuse* », [*Mashrab* : 139] ; mais *Le dévoilement des secrets* prouve qu'il pratiquait aussi le *dhikr* collectif à haute voix.

[185] La tristesse est propre au cœur comme l'indique le *Sharh-i shathiyyât* : « la tristesse est le rétrécissement du cœur » *op. cit.*, p. 634. Elle ne comporte pas ici cette condamnation que l'on trouve chez Ansârî, par exemple, *Les déficiences des demeures*, p. 235, qui la classe parmi les prémices de l'itinéraire spirituel et distingue en elle trois degrés et dont il exclut l'élite spirituelle, Ansârî, *al-Tamkîn fî Sharh manâzil* al-*sâ'irîn*, pp. 53-55. La définition de Rûzbehân est proche, en revanche de celle de Qushayrî, qui indique dans la *Risâla qushayriyya*, pp. 110-111, qu'elle est « un état spirituel qui resserre le cœur dans l'abstention de la dispersion de soi dans les vallées de la négligence, et elle compte parmi les qualifications des adeptes de la voie mystique ».

120- Le cœur des aspirants délire d'amour sous l'effet de l'extase, tandis que l'esprit des amants en est calmé. La conscience secrète des gnostiques advient par l'extase. L'extase est la découverte de l'esprit. L'extase c'est le gain qu'acquiert sans l'acquérir l'aimé de la prééternité. C'est une lettre inconnue que Dieu adresse à l'esprit des amis. C'est le vin de Dieu qu'Il offre soudain aux purs à l'instant des entretiens intimes par la claire pureté. Tant que tu ne fais pas un pas depuis le voile de l'objet que tu cherches sans voile, tu ne peux atteindre l'objet que tu cherches débarassé de la recherche.

121- L'extase est le soleil de la sainteté qui apparaît depuis le levant de l'intimité. Elle égaie les instants de ceux qui cherchent jusqu'à ce qu'ils soient étrangers à eux-mêmes. Lorsqu'ils s'assoient c'est qu'ils sont dans l'intimité. Lorsqu'ils se lèvent c'est qu'ils sont dans la proximité. Lorsqu'ils tournent c'est qu'ils ont trouvé. Lorsqu'ils courent c'est qu'ils subissent le supplice de l'affirmation de l'unicité. Lorsqu'ils pleurent c'est qu'ils sont dans la mortification de l'Heure [var. : dans la beauté de grâce]. Lorsqu'ils rient c'est qu'ils sont dans la contemplation de l'essence [var. : l'opulence]. Lorsqu'ils frappent des mains c'est qu'ils sont dans l'aurore véridique du dévoilement. Lorsqu'ils crient c'est qu'ils sont interpellés par le discours [186]. Lorsqu'ils fuient, c'est qu'ils subissent le blâme. Lorsqu'ils sont réduits à néant, ils sont. Lorsqu'ils sont dans l'être, ils sont dans l'ivresse [var. : ils sont dans le néant]. La pureté de la connaissance brûle leur coupe avec leur esprit. Comme ils pleurent sous la violence de l'ipséité, ils s'abstraient des accidents et des substances, du temps et du lieu dans la pure unification, et ils tombent sur les étrangetés de la théophanie.

122- Ils voient la lumière de la lumière. Ils deviennent fous en percevant l'essence divine, et ils deviennent étrangers à eux-mêmes. Leur esprit se met à fredonner en goutant le délice de la

[186] Comparer le beau mot de Junayd, rapporté par Najm al-dîn Kubrâ, au sujet du cri des pauvres en Dieu (*fuqarâ'*) : « C'est le nom suprême de Dieu et celui qui le désapprouve ou bien l'a en aversion ne trouvera pas la saveur du cri au jour de la résurrection », F. Meier, *Die Fawâ'ih al-Jamal wa-Fawâtih al-Jalâl des Najm ad-dîn al-Kubrâ*, Wiesbaden, 1957, p. 71.

contemplation. Tantôt ils se consument en eux-mêmes. L'être créé et le lieu foulés par leur pied grossissent pour engendrer. Le cœur des aspirants par la pureté de l'extase dans l'essence de la proximité acquièrent un rang illustre. Au moment de l'extase, dans le défilé du cœur c'est cent mille fleuves emplis de lumière qui coulent à partir de l'existence de Dieu dans lesquels plonge l'esprit sanctifié. Et de chacun des cheveux qui sont sur la tête du gnostique apparaît la vérité de la lumière.

123- La recherche de l'extase (*tawâjud*) est un droit réservé aux amants [187]. Mais il est interdit aux incapables. L'extase n'admet pas que l'âme soit vivante. L'extase ne se produit pas avec un autre que Dieu. L'extase s'élève à partir de la beauté increéee de Dieu, lorsqu'Il révèle Sa rencontre à l'esprit. Comment n'importe quel étranger pourrait-il Le voir ? Quiconque incline à sa propre existence, l'extase ne saurait l'atteindre.

124- L'extase est l'héritage du dévoilement dans l'observation. C'est l'héritage du discours, l'héritage des lumières, l'héritage de la proximité, l'héritage de la peur, l'héritage de l'espoir, l'héritage de l'intimité et de la conviction, l'héritage de la stabilisation de l'être, l'héritage de l'instabilité des états, l'héritage de la réalisation de soi, l'héritage de l'amour increé, l'héritage du désir, l'héritage de l'amour créaturel, l'héritage du dévoilement, l'héritage de la contemplation, l'héritage de la beauté de grâce, l'héritage de la beauté increéee, l'héritage de la majesté, l'héritage de l'impeccabilité [var. : magnificence], l'héritage de l'affirmation de l'unicité, l'héritage du dépouillement, l'héritage de l'esseulement, l'héritage de la vénération, l'héritage de la crainte, l'héritage de l'unicité, l'héritage de l'autorité, l'héritage de l'unification, l'héritage de le condition seigneuriale, l'héritage de l'égoïté, l'héritage de la contraction, l'héritage de la dilatation, l'héritage de l'équivocité.

[187] « Le transport (*tawâjud*) est la quête de l'extase après l'extinction de l'état spirituel », [*Sharh* : 558]. Rûzbehân établit aussi un parallèle entre le transport, la recherche de l'extase, et la recherche de l'ivresse : « L'enivrement de soi est comme le transport, le fait de s'embraser à la lumière de l'excès », [*Sharh* : 565].

125- Elle est issue de l'union substantielle, de l'union de l'union, de l'essence de la vision, de l'annihilation de l'annihilation, de la surexistence de la surexistence, [de] la fascination de la pure prééternité, de la perfection de l'essence, de la douceur de la beauté incréée, du discours du discours, de par-delà l'au-delà, des voiles de la chambre nuptiale de l'intimité, de l'atelier de broderie de la puissance, du rire de l'aimé, du coup de l'aimé, du changement de l'aimé, de la réprimande de l'aimé, de la conduite de l'aimé, et du blâme de l'aimé. Elle se trouve dans les ruines de l'aimé. C'est l'aimé avec l'aimé, l'aimé à partir de l'aimé, l'aimé sans l'aimé. Elle est dans le rassemblement par la dispersion, et dans la dispersion par le rassemblement [188]. Elle se trouve dans la maison solitaire de l'esseulement. Elle est produite par l'audition de l'ami, la parole de l'ami, le secret de l'ami. Elle vient de l'ami par l'ami. Elle est issue de la variété de couleurs du bien-aimé.

126- Tout cela vient de l'extase, et celle-ci vient de tout cela. Le guide c'est l'extase. Les débuts sont causés par l'extase, et les fins

[188] « Le rassemblement de soi désigne le rassemblement de la concentration visionnaire avec Dieu, la présence du cœur à Dieu, et la perception de la contemplation de Dieu par la conscience secrète sans obstacle de la part de l'âme ni de la nature créée. Sa vérité consiste en ce que tu contemples l'essence par l'essence elle-même et non les lumières des attributs à travers la vision de l'essence. Abû Sa'îd al-Qurashî a dit : "Le rassemblement de soi est l'unification testimoniale elle-même". Le sage a dit : "Lorsque tu vois l'essence par l'essence elle-même c'est le rassemblement de soi" », [*Mashrab* : 148-149]. Le paragraphe portant sur la dispersion de soi dans le *Mashrab al-arwâh* en précise la complémentarité avec le rassemblement de soi et l'aspect total que revêt leur mise en commun par l'union de Dieu et de son serviteur, le créateur et le créé : « La dispersion de soi est la dispersion de la concentration visionnaire dans les pensées conscientes [par définition, la conscience est ce par quoi l'on est présent au monde et donc prisonnier de la multiplicité changeante et fugitive du bas-monde et de ses préoccupations] et les accidents. Sa vérité consiste en ce que tu reviennes de la vision de l'essence divine à la vision des attributs. Dieu le Très-Haut a dit : « *Dieu a témoigné qu'il n'y a pas d'autre divinité que Lui* » [*Cor.*, III=18]. Il a désigné l'essence divine en disant : « Dieu », et il a parlé des attributs en disant : « *Qu'il n'y a pas d'autre divinité que Lui* » . Certains ont parlé de la vérité du rassemblement de soi et de la dispersion de soi et ont pris à témoin le verset « *Dieu a témoigné qu'il n'y a pas d'autre divinité que Lui* » affirmant que jusque là il est question du rassemblement de soi. Puis Il a dit « *Et les anges et les hommes de la science divine (ûlû'l-'ilm)* » [*Cor.*, III=18] ce qui a trait à la dispersion de soi. On a dit que le rassemblement de soi consiste dans la connaissance mystique et la dispersion de soi dans les états spirituels et les stations. Le sage a dit : "La dispersion de soi consiste en ce que tu sois dans la condition créaturelle, et le rassemblement de soi dans la condition seigneuriale », [*Mashrab* : 149].

s'accompagnent de l'extase. L'extase atteint les extatiques dans la retraite spirituelle. Elle arrive par leur invocation, par leur méditation. Elle se produit dans leur solitude comme dans la foule de leur assemblée. Elle a lieu dans leur exil. Elle se produit parce qu'ils sont étrangers comme parce qu'ils sont familiers. Elle arrive quand ils gardent le silence ou quand ils parlent. Elle se produit en sentant un parfum agréable. Elle arrive quand ils voient le visage des témoins de contemplation [189] sans être troublés par les concupiscences. L'extase arrive au moment où ils passent du bon temps avec leur pur compagnon de jeu en jouant à cajoler et à attraper le bien-aimé. L'extase arrive du fait des mouvements de leur univers. Elle se produit par leur propos. Elle survient en les écoutant. L'extase est provoquée par le chant de leurs oiseaux. Elle arrive en évoquant leur noblesse. L'extase se produit dans la pureté de leur servitude. Elle arrive lorsqu'ils contemplent le ciel, les montagnes et les étendues désertiques, et lorsqu'ils regardent les étoiles, la lune et le soleil. L'extase se produit par les révolutions de leurs esprits sur les esplanades des invocations dans l'univers de Dieu.

127- L'extase des gnostiques ne peut être rapportée par des paroles quand bien même on les décrirait par l'oral ou par l'écrit pendant cent mille ans. C'est que l'extase n'a pas de fin, parce que ce qui est trouvé n'a pas de sommet. Sait celui qui l'éprouve, et l'éprouve celui qui sait. Celui qui éprouve l'extase a un code de bonne conduite en toutes circonstances, car l'extase possède un code de bonne conduite. La bonne conduite dans l'extase consiste à s'isoler des êtres et à n'éprouver qu'indifférence à l'égard des créatures. La perfection de l'extase, c'est de trouver. L'épreuve de l'extase, c'est la séparation. L'extase c'est le transport des amants, la coupe de ceux qui sont enivrés, la goutte des amoureux, les aromates des sincères. L'extase c'est la tendre compassion avec laquelle Dieu traite l'esprit des amis. Il rend doux les instants des amants. Mais ce mouvement n'est pas agréé lorsque le cœur des maîtres de la voie le réprouve. Dans l'extase il faut être escorté par la sincérité, car l'affectation dans les mouvements est un grand péril.

[189] Je reprends l'expression heureuse d'H. Corbin qui désigne les beaux visages dont la contemplation éveille à l'amour mystique et sont le lieu de la théophanie, voir H. Corbin, *En islam iranien*, Paris, 1972, en particulier les chapitres V et VI consacrés au *Jasmin des fidèles d'amour*.

128- Si celui qui est dans l'extase rend ses compagnons froids, c'est qu'il n'est pas chaud, mais s'il les réchauffe, c'est qu'il est chaud. Lorsque le corps entre en mouvement il emporte les amants dans la combustion et la liquéfaction. Ils teignent aussi les incapables, mais ceux-ci ne tirent aucune gloire de cette teinte. Prenez garde ! il n'est pas permis de voir le visage de ces incapables. Parce que ce sont les voleurs de la délicatesse qui parlent sans s'être emparé du trésor du roi ni même l'avoir vu. Ils ont suspendu ce qu'ils n'ont pas trouvé aux quatre coins de la jalousie de Dieu.

129- L'extase est l'oiseau de la théophanie qui s'est envolé du nid de Dieu. Il agite les ailes et sonde les cœurs de ceux qui recherchent. S'il voit la fidélité au pacte, il descend à cet endroit porter la lettre munie du sceau de Dieu. Mais s'il ne voit pas de sincérité, il ne montre pas le visage dans ce lieu étranger. La réalité de l'extase est telle qu'aucune de ses pratiques n'est réprouvée par le fondateur de la loi, le prince des extatiques. Elle est permise à ceux qui n'ont pas atteints mais interdite à ceux qui font des efforts pour l'obtenir, parce que c'est le lieu du tourment, le repaire des lions. C'est le bout de la rue des amants. Cent mille brigands sont tombés sans vie tués sous la palissade de la cour royale du bien-aimé. Les extatiques sont frappés d'impiété dans les révolutions incessantes des secrets. Tous les amants sont aliénés par l'ami lors de la descente de la théophanie, parce qu'eux-mêmes sont celui qu'ils sont. Dans l'assemblée de ces amants il se doit d'y avoir les brodeurs aux visages de lune, les Khusraw de la connaissance mystique, les témoins de contemplation de Chine, les amoureux de Perside, la musique de Byzance, la crécelle franque. Il y faut le musc du Tibet et le bien-aimé de l'empereur de Chine.

130- C'est là que le sabre acéré doit passer sur les lèvres. Ce phénomène ne se produit que pour les plus forts des amants, parce que leur transport a lieu dans le conseil de l'exil. Il est avéré qu'ils ont regardé dans la condition créaturelle par l'œil de la condition seigneuriale, et qu'ils n'ont pas regardé dans la condition seigneuriale par l'œil de la condition créaturelle. Ce sont les oiseaux royaux qui volent dans le conseil du bien-aimé autour du trône du royaume

de la surexistence de « Gloire à moi ! » [=Abû Yazîd Bistâmî]. La parole qu'ils prononcent est l'égoïté, la nourriture qui les fait vivre est l'unicité. Ils restent sobres en buvant le vin de la stupeur, et ils sont ivres dans l'océan de la majesté. Seigneur ! quelle couronne portent ces princes ! Seigneur ! qu'ils sont vaillants ces braves ! Content soit le cœur qui est leur !

131- L'extase de l'extatique se divise en trois parties : une partie pour le commun, une pour l'élite, et une pour l'élite de l'élite. Celle qui appartient au commun c'est brûlure sur brûlure, celle de l'élite compliccité sur complicité, et celle de l'élite de l'élite exaltation sur exaltation. Ce chapitre est fini bien qu'il soit inachevé. Il est achevé par son inachèvement même. Qu'il s'achève donc et que la fin soit la fin. Je ne m'enfuis jamais lorsque je reste à regarder. Je ne pars jamais lorsque je pars.

Poème

N'est-il pas las, le vent d'est, lorsque je me lève de ma lassitude ?
Ta visite nocturne a fait grossir en moi une extase par-delà mon extase.

Quatrain

Mon bien-aimé est apparu sortant des ruines complètement pris d'ivresse
Son visage de la couleur du vin de rubis que sa main portait
Je dis : ô idole ! qui pourrais fuir [var. : comment pourrais-je fuir] Ton étreinte ?
Il répondit : nul ne fuit qui à Nous est lié.

Que Dieu me comble ainsi que vous de la station des extatiques réalisés !

Neuvième chapitre

La connaissance des esprits

132- Apprenez mes frères – que Dieu vous fasse la grâce de parcourir les vérités sur l'aile des esprits – que lorsque Dieu a amené la création de l'univers du néant à l'existence, qu'Il a érigé le portique divin, qu'Il a étalé la cour de la condition seigneuriale, qu'Il a semé les graines des créatures sur les champs labourés des arrêts divins, qu'Il a fait pousser la végétation des corps dans le désert de l'adventicité, qu'Il a conduit l'atmosphère, le lieu et le temps l'un dans l'autre, qu'Il a fait s'envoler l'oiseau des accidents sur les esplanades de l'unicité, et l'oiseau des substances dans le manège des points cardinaux, qu'Il a renforcé la nature originelle de la postérité d'Adam en y disposant les quatre éléments primordiaux par le clou de la puissance [190], qu'Il a noué les humeurs des dispositions naturelles par le secret de la science de la prééternité dans ces conques de nacre qui se trouvent dans l'océan des formes corporelles, qu'Il a recouvert la tête des réalités cachées du long voile de la magnificence, qu'Il a empli de soleils et de lunes les citadelles des cieux, Il a voulu, comme Il l'a voulu, Se présenter aux réalités peuplant l'univers, afin qu'elles Le connaissent par Lui, car en ce qui concerne le trésor de la prééternité aucune parcelle de la connaissance de l'existence n'existe dans l'étroite caverne du néant. Il

[190] Selon Rûzbehân « Par "nature", il [Hallâj] veut désigner la tradition qui émane de l'opération théophanique, ou bien la religion, la loi, l'être, la forme d'Adam, l'esprit, l'image de Dieu qui est l'empreinte de la science sur le sceau de la puissance, ou encore le principe de l'essence dont l'être a été créé. La réalisation de cette création désigne l'aptitude à connaître la condition seigneuriale qui se trouve dans le cœur, l'esprit, l'âme, et l'intelligence. On nomme ces quatre piliers qui sont fermement établis dans la forme d'argile par les déterminations de science, puissance, audition, vue, et vie, nature », [*Sharh* : 606].

l'a exigé de Lui-même pour qu'elles connaissent et voient Sa divinité sans Lui, ainsi que l'a rapporté au sujet du seigneur de munificence, l'agitateur du marché de l'amour, le but de la quintessence de l'amour incréé [var. : le but que vise la création quintessence du monde de l'amour incréé], l'illustre commandant [ajout : de ceux qui siègent dans l'assemblée de la connaissance], le faucon royal [ajout : de la prairie] de la prééternité, la perle de la conque de nacre de la générosité, Ahmad l'arabe l'hachémite. Dieu a dit : « *J'étais un trésor caché, et J'ai aimé Me faire connaître* ».

133- Puis Il a su que personne ne pourrait Le connaître sans Lui. Il regarda dans l'atelier de peinture de la puissance, et à la lumière du soleil dans les mines originelles de la divinité Il apposa par amour Son propre sceau sur Ses attributs, et sans modèle Il fit paraître la forme des esprits de l'absence de forme, ainsi que ce cœur de la banquette des soufis, prince des hommes l'a dit : « *Dieu le Très-Haut a créé Adam à Son image* » [191]. Lorsqu'Il l'eut achevé à partir de l'imperfection, Il le revêtit de la robe de Ses attributs, et Il projetta le rayon de Son essence sur lui. C'est que l'essence fit de l'esprit une essence, et l'investit de la pureté des attributs, ainsi que l'a dit le plus juste des juges : « *J'ai créé de Mes mains* » [*Cor.*, XXXVIII=75]. Il n'est pas de division dans sa nature créée, et il n'est pas de défaut dans l'advenue de l'esprit. En vérité, il possède la prime fraîcheur du sens de la vérité et le rayon de la beauté incréée de la munificence, car il possède de l'essence prééternelle la force de la proximité de la proximité à l'égard de la quintessence de la quintessence dans le rassemblement du rassemblement avec l'égoïté de l'égoïté. Il est qualifié par les attributs de Dieu, il est ouvert à la lumière de Dieu le Très-Haut, et il existe à la droite de Dieu, car : « *les esprits sont à la droite du Compatissant* ».

134- Parce qu'il est caché dans la proximité, il est la vision proche du regard sans regard, et il est caché dans les corps de l'homme. Le cœur est son trône, et le visage son esplanade. Les deux règnes de l'être sont son siège. Il est chargé de fruits par la

[191] Selon Rûzbehân il faut comprendre « Son image » comme « l'image de l'être émanant de l'opération théophanique », [*Sharh* : 349].

connaissance. Dieu est avec lui, même si Dieu est sans lui. Dans la réalité phénoménale il est séparé de Dieu, mais dans l'amour il est admis auprès de Dieu. Il possède la dignité de la vision parce qu'il a une saine perspicacité. Il possède le monogramme du Compatissant parce qu'il est le lieutenant de Dieu dans l'humanité. Dans l'Hôtel où l'on frappe la monnaie de l'apparence d'Adam son commandant est l'intelligence, et son chambellan est la compréhension. Son attribut est de voyager dans la connaissance mystique. Son habit [var. : sa lèvre] est la sagesse. Son métier est l'amour. Son regard est vrai.

135- C'est une substance perenne. Sa nourriture est la rencontre postéternelle. Son culte est l'isolement. Sa félicité est l'unification. Son paturage est l'exultation. Sa résidence est les versets. Son œuvre est de brûler le voile. Son chant est le paradoxe mystique. Son dire est « Je suis le Vrai ». C'est lui l'ivre de Dieu dans le palais de Dieu. Il est le plongeur de l'océan de la prééternité. Il est le cavalier qui chevauche sur l'esplanade de l'éternité sans commencement. Il est le héraut de la salle d'audience de l'éternité sans fin. Il entend Dieu parler sans intermédiaire. Il parle avec Dieu sans intermédiaire. Il voit Dieu sans voile. Son échanson est Dieu, son chanteur est Dieu.

136- C'est l'oiseau du nid de l'union qui s'envole dans le ciel de l'ipséité sur l'aile de l'unité [192]. Il est l'assassin de l'âme sans avoir à en payer le prix, et le trésorier de Dieu sans défaut. Il est seigneurial par la science bien qu'il soit en l'homme. Il est la vie du monde. Il est le pilier des éléments naturels. Il est le juge des créatures. Les regards sont trop courts pour le voir, et les intelligences sont trop limitées pour en connaître la substance. Les savants ne le

[192] A propos du prodige qui consiste à voler dans les airs, Rûzbehân évoque sa propre expérience : « Ces successeurs volent avec les anges par leurs esprits et leurs corps car ils sont spirituels à l'image des anges, et ceci provient de la perfection de la nature subtile de l'apparent et du caché. Ce n'est pas par ma science que je volais dans les airs, mais j'ai découvert en moi-même le sens par lequel ils s'envolent au temps de ma jeunesse du fait que lorsque je le désirais je pouvais voler. Le sage a dit : "L'envol dans le monde apparent est pour l'élite et l'envol des esprits dans les lumières de l'unicité est pour l'élite de l'élite" », [*Mashrab* : 284]. Voir le jugement de Bistâmî sur ce prodige, R. Deladrière, « *Abû Yazîd al-Bistâmî et son enseignement spirituel* », in *Arabica*, XIV, 1, 1967, p. 86.

voient pas, et pourtant c'est par sa réalité qu'ils arrivent. Qui le voit, voit Dieu, et qui le connaît connaît Dieu, comme il l'a dit : « *Qui connaît son âme [soi-même], connaît son seigneur* » [193]. Il est les signes de Dieu dans le pays de Dieu, comme Il l'a dit : « *Nous leur montrerons nos signes dans les horizons et en eux-mêmes* » [*Cor.*, XLI=53].

137- C'est une substance installée dans la conque de l'apparence corporelle, qui possède la vie par la vérité. Il possède la science et la puissance, l'ouie et la vue, le conversation et la discussion. [ajout : il est le locuteur et l'interlocuteur]. C'est la lumière absolue, car il est extérieur à l'imagination. Il parle avec Dieu, et il parle avec toi à partir de Dieu. Il est fermement établi dans la science, et il est maître dans la sagesse. Il est celui qui ôte les malheurs, tout en n'étant pas pris dans les malheurs. Il a une nature et des attributs. Et il a une essence. Sa nature est clémence et compatissance, générosité et affection, amour et compassion, dépouillement et réalisation, stabilisation de soi et instabilité des états, contraction et dilatation, peur et espoir, amour et désir, pureté d'esprit et intrépidité, libéralité et courage, audition et extase, ardeur et excitation, cris et râles [+ : sanglots], voyage et envol.

138- Sa nourriture [var. : sa parole] c'est les agréables mélodies, le parfum des aromates, la beauté de grâce et la beauté increéée. Son attribut est la sainteté et la pureté. Il est une substance digne

[193] Ce propos est communément attribué au Prophète dans le soufisme, même s'il ne s'agit sans doute pas d'un hadîth authentique. Ibn 'Atâ' al-Adamî (m. 921) l'attribue à 'Alî ibn Abî Tâlib, le gendre du Prophète, P. Nwya, *Trois œuvres inédites de mystiques musulmans*, p. 108. Il en existe deux formes : *man 'arafa nafsahu 'arafa rabbahu*, et *man 'arafa nafsahu fa-qad 'arafa rabbahu*, la deuxième semblant plus tardive (on le trouve tout de même dans toutes les versions de Hujwîrî, *Kashf al-Mahjûb*, pp. 247, 353, et chez Abû Sa'îd, *Asrâr al-tawhîd*, p. 305, et rapportée par ibn 'Atâ', *ibid.*) ; mais on les trouve toutes deux souvent chez le même auteur, par exemple dans le Mathnawî de Rûmî, B. Furûzânfar, *Ahâdîth-i Mathnawî*, p. 686. On en trouve aussi des paraphrases variées dues à divers maîtres, du type *man 'arafa nafsahu bi-l'dhull fa-qad 'arafa rabbahu bi-l''izz*, Hujwîrî, *op. cit.*, pp. 17, 18, 19, 247. Ce *hadîth*, selon Rûzbehân, montre la nécessité de la connaissance de l'âme pour chercher refuge contre elle en Dieu. Sa connaissance est un moment de l'itinéraire mystique. Il ne s'agit donc nullement d'une reprise du « connais-toi toi-même » de Socrate. La connaissance de Dieu nécessite le passage par Sa fureur, [*'Arâ'is* : 263b].

d'éloge qui a la couleur de sainteté. Ses yeux voient la contemplation dans le dévoilement et il connaît le dévoilement dans la contemplation. Il est ferme dans la connaissance mystique. Il est isolé dans la condition créaturelle. Il a de la peine dans l'exil, mais nul voile ne le sépare de Dieu. Son soleil est l'invocation, et il voyage dans la méditation. Il est chagriné par Dieu, mais sans Dieu il est triste. Il est connu par le connu, et méconnu du méconnu. Il fuit la connaissance dans l'ignorance, et l'ignorance dans la connaissance.

139- Il navigue sur l'océan du rassemblement du rassemblement. Il voyage en caravane dans l'immense steppe de la prééternité. A pied dans le monde phénoménal, il monte à cheval à partir des phénomènes pour entamer son périple chevauchant les montures de lumière lorsqu'il est enivré à la vue de Dieu. Son essence est privée de signe distinctif parce que celui qui est sans signe l'a fait comme Lui-même sans signe. Mais en vérité il est vu par les yeux du cœur. Ils le voient dans le dévoilement du dévoilement, et ils le connaissent dans la contemplation de la contemplation. Son apparence corporelle est le miroir de l'esprit, et l'esprit est le miroir de l'apparence. Lorsque tu le vois, tu la vois, et lorsque tu la vois, tu le vois. On ne peux en dire plus parce qu'aucune pensée ne peut avoir plus de force que cela pour traiter cette question. C'est qu'ensuite l'affaire est de l'ordre du dévoilement, ce qui est une science interdite. Et certes elle n'est pas interdite aux gens des vérités sprituelles. Elle est interdite pour ceux qu'il est interdit de conduire hors de leurs intelligences, ainsi que Dieu l'a dit : « *Dis : l'esprit vient de l'ordre de mon seigneur* » [*Cor.*, XVII=85]. Il l'a séparé des formes et a dit : « *Puis nous le conçûmes autre création* » [*Cor.*, XXIII=14]. Comme il en est ainsi : « *Dieu soit béni, le meilleur des créateurs* » [*Cor.*, XXIII=14].

140- Mais la connaissance des esprits se divise en trois parties : une partie pour le commun, une pour l'élite, et une pour l'élite de l'élite. Le commun le connait par l'effet que produit son existence, et l'élite par les vertus et les manières qui sont son œuvre. L'élite de l'élite voit l'esprit dans le dévoilement, et autant que la

connaissance le permet. Cette quantité qui en a été dite est une goutte pour ceux qui recherchent, et un point subtil pour ceux qui suivent la voie, afin qu'elle leur soit un moyen de connaître l'esprit, car nul ne parvient à lui-même tant qu'il ne se connaît pas. Si tu le voyais tu en tomberais amoureux, parce que sur son beau visage est répandu le parfum divin [var : la forme divine], dans ses yeux brille la lumière perpétuelle, à ses oreilles sont suspendues les perles dignes d'éloge, et sur son corps se trouve la parure de la divinité. Il possède la riche robe de Dieu parce qu'il est le témoin de contemplation de Dieu.

Vers

J'ai dit : ô esprit ! toi qui es empli de bonté
D'où viens-tu ? ne me le diras-tu pas ?
Il répondit : je suis l'anse de la divinité.
Je suis le guide, celui qui montre la voie à l'humanité.
Dans le monde nous sommes la première création.
Nous ne montrons pas notre visage partout.
Nous nous promenons en mendiant auprès des gens ignorants et vulgaires.
Dans la foule nous sommes seuls au milieu des créatures.

Et que Dieu m'accorde ainsi qu'à vous la pureté des esprits dans les corps.

Dixième chapitre

La connaissance du cœur

141- Apprenez mes frères – que Dieu vous accorde la compréhension du cœur – que l'apparence de l'homme est à l'image de l'être créé, et le cœur en lui est à l'image du trône. Dans le corps, le cœur est le lieu où tient tout entier en équilibre l'esprit . Tout comme le ciel est l'escalier de l'ascension nocturne, les formes de l'apparence corporelle constituent l'échelle des marches de l'univers du cœur [194]. De même qu'il y a un voile dans le royaume angélique, de toi jusqu'au cœur qui est le trône de l'esprit il y a cent mille voiles tels que les sens, les instincts, les accidents, les dispositions naturelles, l'âme, la passion, les démons, et d'autres choses comme celles-là. Tant que tu ne les traverses pas tu n'atteins pas la résidence de l'esprit [195].

[194] Sur la perfection de la forme de l'homme Rûzbehân précise : « L'étape où l'esprit fait croître la perfection de la forme sensible. Ceci, c'est après qu'il se soit emparé de l'ensemble des divisions des quatre éléments premiers et qu'il ait pétri la quintessence d'argile par l'inversion du mélange des essences de sa pierre philosophale et de son aptitude à recevoir le dévoilement de l'esprit jusqu'à ce que la qualité de son existence s'inscrive sur l'existence du corps. L'image de la face de la forme sensible est à l'image de sa face, car elle est tracée telle l'empreinte du sceau du décret dans la main de la puissance. C'est pour cela que la forme se présenta pour recevoir l'empreinte de l'esprit, car elle se présenta sous la forme de l'empreinte de la création primordiale, comme le Prophète l'a dit : « Dieu a créé l'homme sous une forme », c'est à dire sous la forme de la création qui se trouvait dans la puissance divine. Wâsitî a dit : « Je suis le fils de l'éternité sans commencement et de l'éternité sans fin ». [On trouvera un commentaire de ce paradoxe de Wâsitî dans *Sharh* : 301-304]. Je suis arrivé au terme de ces affaires concernant la réunion de l'esprit et de l'harmonie parfaite de la forme sensible », [*Mashrab* : 11-12]. Il faut noter qu'il y a une double création comme l'affirme le *Coran* dans ce même verset. Rûzbehân ne l'explicite pas ici, mais il y fait allusion dans le [*Sharh* : 305]. Selon Simnânî, la première chose créée fut l'esprit du Prophète, et la seconde, l'esprit animal émané du trône qui meut le corps, *al-'Urwa li-ahl al-khalwa wa'l-jalwa*, pp. 177-178.

142- Le lieu où demeure l'esprit c'est là même que le cœur regarde les lumières de Dieu, parce que Dieu s'y manifeste en personne sans voile. De ce cœur qui par l'apparence est un morceau de chair jusqu'à ce cœur qui est la demeure de l'esprit il y a sept cent mille voiles depuis l'extérieur jusqu'à l'intérieur. En vérité, lorsque Dieu a construit par Lui-même l'édifice du cœur, Il l'a nommé : Sa propre maison, comme Il a nommé la Ka'aba : Sa propre maison. Il a ouvert la porte de la Ka'aba visible et a clos la porte de la Ka'aba invisible. C'est parce que la Ka'aba visible est le lieu où la création accomplit son pélerinage que sa porte doit rester ouverte, car elle est pour le commun. Mais la Ka'aba invisible doit garder sa porte close parce qu'elle est le lieu que visite Dieu, et c'est un privilège. Et il faut que les portes du cœur soient fermées pour qu'aucune parcelle des calamités de la fureur ne puisse pénétrer en lui.

[195] Rûzbehân explique ailleurs que « Le royaume angélique est plein des voiles du mystère. Dans chaque voile est une étape spirituelle pour l'ami jusqu'à la présence divine. Dieu le fait monter dans chaque voile par les lumières du monde caché jusqu'à ce qu'il soit fermement établi. Puis Il lève les voiles et lui fait voir la beauté de la présence. Le Prophète a dit : "Dieu a soixante-dix voiles de lumière" ». Il explique aussi que : « Le très grand voile est un épais voile blanc que Dieu envoie sur les visages des habitants du royaume angélique. S'y arrêter est témoigner de la perfection de la vénération », [*Mashrab* : 252]. Derrière le très grand voile se trouve la présence divine, le trône dont les lumières qui l'entourent sont un voile, puis le voile de la puissance divine qui est « situé au-dessus du trône, l'enveloppe de ses étrangetés, et d'où sort se dirigeant vers le trône le mystère de Dieu couvert du vêtement de lumière », [*Mashrab* : 255]. Il semble que ce soit sous ce voile que l'esprit voit Dieu à ce moment de son itinéraire car la vision de Dieu qui suit dans le *Mashrab al-arwâh* est dépouillée de toute apparence. Le *Sharh-i shathiyyât* précise que ce voile, qu'il nomme le voile extrême, se trouve entre le piédestal et le « lotus de la limite », et que son maître est l'archange Azraël ou Michel, deux des quatre porteurs du trône, [*Sharh* : 360]. Sur le *hadîth* des voiles H. Landolt, *Le révélateur des mystères*, pp. 111-112 n.176, et pp. 70-72. Ce *hadîth* fut l'occasion de la rédaction d'un ouvrage de Ghazâlî, *La niche des lumières*. Selon 'Ayn al-Qudât Hamadânî, la fonction du voile entre Dieu et les hommes est que, jour après jour, le regard de l'amant soit cuit, *Tamhîdât*, p. 104 ss. Le voile c'est la jalousie de Dieu, *ibid.*, p. 316. Pour le *hadîth* de Gabriel et de Muhammad sur les 70 voiles de lumière et d'ombre, et le récit concernant Moïse, *ibid.*, p.103-104. Le *hadîth* des « 70000 voiles de lumière » interprété dès le Vème/XIème siècle comme fondement de la voie mystique des étapes spirituelles, est cité par Qushayrî, *Risâla qushayriyya*, p. 43, et Rûzbehân, cit. H. Corbin, *En Islam iranien*, III, pp. 30 ss., en relation avec le *hadîth* de « l'ennuagement du cœur », H. Landolt, *op. cit.*, p. 112, n. 176.

143- Et Il a façonné l'apparence de ce cœur comme une conque qu'il a plongée dans l'océan du corps. En elle il a caché le joyau de l'esprit. Tant que tu ne plonges pas au fond de l'océan des formes corporelles, tu n'arrives pas à la conque de l'esprit sanctifié. La forme du cœur ressemble a une cuvette, et celle de l'esprit est comme une chandelle qui est posée dans la maison du corps [196]. Bien qu'il soit situé à un endroit précis il illumine toute la maison. Le corps tient debout par la diffusion de la lumière dans le corps lequel est vivant par elle. Et, certes, il est pur de tout mélange, demeurant par sa propre essence.

144- Du cœur physique jusqu'au cœur de nature spirituelle il y a de grandes distances à parcourir. À partir du cœur spirituel

[196] Rûzbehân décrit ainsi l'entrée de l'esprit dans le monde sensible, commentant [*Coran,* XXIII=14] : « Lorsque Dieu l'eût honoré par ces états, qu'Il l'eût revêtu des lumières des attributs, qu'Il eût brodé la robe de sa beauté avec la beauté de l'essence, Il lui demanda de se soumettre à la servitude envers Lui. L'esprit accéda au désir de Dieu par la détermination de l'obéissance ; alors Dieu le comprima. Lorsqu'Il voulut l'insuffler dans la forme d'argile, Il rassembla la goutte de semence très sainte dans la compatissance. Puis Il lui ordonna de se mêler avec la semence. Lorsque l'esprit eût apposé sa lumière sur cette goutte de semence, il demeura immobile en sa compagnie. Dieu le Très-Haut a dit : « *Nous avons créé l'homme d'une goutte de semence* » [*Cor.*,LXXVI=2]. Le Prophète a dit : « Lorsque Dieu eût rassemblé la goutte de semence, Il lui confia le royaume » [...] ». Rûzbehân poursuit ainsi : « Etape de l'esprit : où Il fit croître la goutte de semence en la plaçant avec douceur dans les reins jusqu'à ce qu'Il en fasse le caillot de sang. Ceci, lorsque l'esprit lui apparut contemplant l'opération de Dieu du regard de la révérence. Le Très-Haut a dit : « *Puis Nous avons créé la goutte de semence caillot de sang* » [*Cor.*,XXIII=14]. Et dans le *hadîth* : « Il, le Très-Haut, lorsqu'Il créa le début de la création, perle blanche, Il la regarda du regard de la révérence et elle devint eau ». C'est la goutte de semence du décret, cette goutte de semence, et il l'a comparée au principe de la création de l'être, car c'est en partant d'elle que se ramifient les secrets de la condition seigneuriale [...] ». Puis « La masse flasque est pour nous le monde de la première âme pour [qu'Il suscite] en elle ses manifestations très élevées », [*Mashrab* : 11]. La perle blanche réfère à un *hadîth* que cite Rûzbehân : « La première chose que Dieu a créé c'est une perle blanche ». Rûzbehân précise que lorsque Dieu a voulu créer l'homme, Il a d'abord créé cette perle blanche avant l'être impératif. Puis lorsqu'Il Se révéla à elle, elle fondit, et devint une essence pure qui, placée sur l'eau devint argile. Il en fit la terre qu'il entoura d'eau, puis Il créa l'homme de cette terre qu'Il façonna durant quarante matins en lui révélant mille attributs chaque matin. Puis Il la fit fermenter quarante matins, en lui révélant quarante de Ses attributs, [*'Arâ'is* : 320a-321].

l'esprit possède cent mille lucarnes donnant sur la cour du royaume angélique par lesquelles il voit les choses étonnantes du monde caché et les nouveautés merveilleuses du royaume. Et de cet endroit il envoie une émanation aux attributs humains. Par la lucarne de la contraction il voit les lumières de l'affirmation de l'unicité. Par la lucarne de la dilatation, il voit le pur esseulement. Par la lucarne de la peur il tombe dans l'essence de la magnificence. Par la lucarne de l'amour incréé les traces de la beauté incréée l'atteignent. Par la lucarne du désir il voit de tous ses yeux la contemplation. Par la lucarne de l'amour créaturel il goûte le vin de l'amitié. Par la lucarne de la prééternité on lui applique la gifle de son annihilation. Par la lucarne de l'éternité sans fin on l'emporte dans la chambre nuptiale de Sa surexistence.

145- Ce palais est la table de jeu de Dieu sur laquelle Il bat son témoin de contemplation au trictrac de la réalisation de soi avec le dé du dépouillement. C'est le site de l'inspiration prophétique, la maison de la science, le trésor de Dieu, la demeure de la joie, la caverne de la tristesse, le trésor de la beauté gracieuse, la montagne de Moïse, le site de la théophanie, la lumière seigneuriale, le jardin éternel. Sa graine est la foi. Ses arbres sont la connaissance. Ses fruits sont l'amour increé. Il est la cage de la sagesse. Il est le remède de l'oiseau de la connaissance. Il est le palais de la révélation. Il est l'océan des merveilles de la condition seigneuriale, sur lequel à chaque instant, du ciel de l'affirmation de l'unicité, pleuvent les perles de la connaissance. Il est la cassette qui conserve le manuscrit de l'unicité. Il est le caravansérail des haleines de l'ipséité. Il est le royaume angélique le plus infime. Il est l'atelier de peintre du dévoilement. Il est l'atelier du brodeur de la contemplation. Il est petit par la forme, mais grand par la qualité. Il est la salle d'audience où est préservé le dépôt de Dieu, comme l'a dit le Très-Haut : « *Ils refusèrent de s'en charger et en s'en effrayèrent, et l'homme s'en chargea* » [*Cor.*, XXXIII=72]. Et Il a dit : « *Ne Me contiennent ni les cieux ni la terre, tandis que me contient le cœur du serviteur fidèle* » [197].

[197] Hadîth non canonique, *Ihyâ' 'ulûm al-dîn*, III=15 ; *Ahâdîth-i Mathnawî*, p. 113. Rûzbehân évoque ici du dépôt divin que Dieu propose aux cieux, à la terre et aux montagnes et que tous refusent sauf Adam. « Le dépôt de Dieu est la connaissance mystique de Dieu, la science par Son essence et Ses attributs, l'observation des

146- Son voyage se déroule dans l'océan des attributs parce qu'il est le bateau de l'esprit saint. Tantôt il va dans la sainteté de la sainteté, tantôt dans l'intimité de l'intimité. Tantôt il va dans la magnificence, tantôt dans la puissance. Tantôt c'est dans l'aspiration, tantôt dans l'amitié. Tantôt il obtient le dévoilement, tantôt la contemplation. Tantôt il est annihilé dans la prééternité, tantôt il surexiste dans l'éternité sans fin. Tantôt il est dans la condition créaturelle, tantôt dans la condition seigneuriale. Tantôt il est dans la majesté, tantôt dans la beauté increéée. Il en va comme l'a dit le prince des mondes, le guide des gnostiques : « *Les cœurs sont entre deux des doigts du Compatissant qui les retourne en tous sens comme Il le veut* ».

147- Il est la forteresse bien protégée, la maison conservée [198], le Sinaï de la confidence. Il est le degré de la faveur, le champ de tulipe de l'esprit, et l'arche de Noë. Son toit est la superbe. Sa porte est la surexistence. Ses murs sont l'abstraction. Son sol est l'échiquier de l'esseulement. Il est la maison sanctifiée de l'esprit et le lieu de pélerinage du bien-aimé. C'est là que la caravane de l'extase défile continûment, et que les secrets de la gloire se succèdent. Il est le coffre de l'affection, l'endroit du sceau. De toi jusqu'à lui c'est pareil que de toi jusqu'au trône. Il est plus large que le trône, parce que l'ami est avec lui et non auprès du trône.

148- Si d'aventure tu parviens jusqu'à cet endroit, tu verras à sa porte l'intelligence universelle qui en est le gardien. Tu verras la

merveilles des sciences de puissance et le fait de les taire par respect. Nul autre ne peut le supporter que les « unifiés » et les gnostiques dont a été ôté le poids du dépôt divin. Dieu a dit : « *Ils ont refusé de s'en charger et en furent terrifiés. Alors l'homme s'en chargea* ». Le Prophète a dit : « Qui n'a pas [quelque chose] en dépôt n'a pas de religion. ». Le sage a dit : "Le dépôt consiste à cacher les états spirituels et à garder le silence au lieu de parler", [*Mashrab* : 206]. La puissance de ces sciences implique le silence et la dissimulation, la discipline de l'arcane qu'impose la reconnaissance de la royauté divine révélée par l'ordre de se charger du dépôt. Pour la notion du cœur comme contenu, voir G. Gobillot & P. Ballanfat, « Le cœur et la vie spirituelle chez les mystiques musulmans », Connaissance des religions, janv.-sept. 1999, n° 57-59, pp. 193 ss.

[198] *al bayt al-ma'mûr* : expression qui désigne une maison censée être au-dessus de la Ka'aba et pareille à elle.

compréhension occupée à étendre les tapis. Tu trouveras la science occupée au monogramme, et l'esprit à son service. Tu trouveras Dieu avec l'ami et tu verras l'ami avec Dieu. Si tu Le vois tu le vois, et si tu le vois tu Le vois.

Poème

Je suis celui que j'aime et celui que j'aime c'est moi
Nous sommes deux esprits qui habitons un corps.
Si donc tu me vois tu le vois
Et si tu le vois tu me vois.

149- Nous ne pouvons pas en dire plus sur le cœur, car ce qui se trouve après ne peut être enfermé dans une expression claire. En vérité l'esprit parle avec son bien-aimé. Celui qui lit cela et parvient à sa compréhension, qu'il l'apprenne de nous. La connaissance du cœur se divise en trois parties : une partie pour le commun, une pour l'élite, et une pour l'élite de l'élite. La connaissance du commun porte sur les qualités morales du cœur. La connaissance de l'élite porte sur les formes du dévoilement qui se trouvent dans le cœur. Enfin la connaissance de l'élite de l'élite porte sur les lumières de la contemplation qui paraissent dans le cœur du cœur qui est la chambre nuptiale de l'intimité de Dieu dans laquelle Dieu se montre à l'esprit sanctifié. Celui qui connaît les qualités morales du cœur connait les opérations théophaniques de Dieu. Celui qui voit les formes du dévoilement connaît les attributs de Dieu. Celui qui découvre les lumières de Son existence connaît son essence prééternelle. La qualité morale du cœur , le dévoilement propre au cœur c'est la descente des attributs, et la lumière du cœur c'est le surgissement [var. : rayon] de l'essence. Quiconque le connaît par sa qualité morale est croyant. Quiconque connaît par son dévoilement est certain. Quiconque connaît par sa lumière affirme l'unicité.

Et que Dieu m'accorde ainsi qu'à vous les connaissances des demeures.

Onzième chapitre

La connaissance de l'intelligence

150- Apprenez mes frères – que Dieu vous comble de la fine pointe de l'intelligence – que Dieu a accordé un privilège à l'homme parmi toutes les créatures en lui conférant les lumières de l'intelligence pour que, dans toutes les situations, il soit apte à l'adoration de Dieu. En effet, l'intelligence est l'instrument de la condition créaturelle, tandis que la connaissance mystique est l'instrument de la condition seigneuriale [199]. L'intelligence est faite pour les commandements, et la connaissance pour les sciences. Par la lumière de l'intelligence on peut distinguer le vrai du faux. L'intelligence est le ministre de l'esprit. Elle est le trésorier de l'existence. Elle est le scribe qui transcrit la révélation de l'inspiration, le copiste [var. : l'embellisseur] du registre du message prophétique. C'est elle le formateur qui inculque les qualités morales. Elle est le maître qui guide les actions. Elle repousse les sussurements et lave des souillures. Elle est l'acheteur qui forme la caravane du cœur. Elle est le chef des soldats auxiliaires de l'argile. Elle qui met les sens en ordre, et malaxe la pate médicinale de l'adoration [200]. Elle est le probe législateur de la loi, et le chambellan de la cour royale de l'honneur.

[199] Rûzbehân donne ailleurs une belle définition de l'intelligence : « L'intelligence est une lumière seigneuriale issue de la fine pointe de Ses lumières. Il l'a installée dans le cœur de l'homme afin qu'elle distingue entre le vrai et le faux. Elle est dans son essence un joyau saint par lequel on pénètre les vérités des choses dans leur quiddité. Dieu le Très-Haut a dit : « *Les cœurs qui ne jugent point par elle* » [*Cor.*,VII=179], et le Prophète a dit : "La plupart des habitants du paradis sont fous, mais les habitants de *'Illiyûn* sont doués d'intelligence". Certains ont dit : "L'intelligence est l'instrument de la condition créaturelie, et cela non pour s'élever au-dessus de la condition seigneuriale". Le sage a dit : "L'intelligence est la lumière de la vue de l'esprit par laquelle elle voit le monde du plérôme angélique et elle connaît les vérités de l'ordre

151- Si elle n'existait pas, la progéniture de l'argile humaine ne serait pas soumise à l'ordre de la condition créaturelle dans le royaume du cœur. Elle est venue droite, de Dieu, et elle a rendu droit le marché de Dieu. Elle est le marchand d'esclaves [var. : le peintre] de la boutique du royaume angélique tel que tout ce qui sort de la présence de Dieu par son intermédiaire l'imagination s'en empare pour l'engloutir aussitôt et l'enlumine dans son propre manuscrit. Mais l'intelligence a quatre parties : l'intelligence innée, l'intelligence inspirée, l'intelligence imaginative, et l'intelligence vraie.

du bas-monde et de l'autre monde" », [*Mashrab* : 153]. Il convient d'y ajouter l'idée que développe l'auteur dans le début du même ouvrage. Dieu a ouvert une porte du trône par laquelle Il a fait descendre la lumière de l'intelligence sur l'esprit. L'intelligence est rajoutée à l'esprit pour accroître sa faculté de comprendre et de se représenter la connaissance de Dieu. Cette intelligence est désignée comme « l'esprit de l'esprit saint » , [*Mashrab* : 12].

[200] On a rapporté ces quelques propos de Rûzbehân au sujet de la prière : « — Il a dit : « L'étape spirituelle des pratiques cultuelles est plus élevée que celle des prodiges ». — Il a dit : « La satisfaction dans les états spirituels est ce qu'Il t'a accordé en propre pour toi. ». — Il a dit au sujet des serviteurs de Dieu : « Lorqu'Il les a élus dans l'éternité sans commencement pour Lui-même, Il ne s'est plus soucié de leurs actions. Les serviteurs furent satisfaits de Dieu lorsqu'ils choisirent Dieu le Très-Haut par-dessus toutes leurs affaires par l'allusion qu'Il leur a offerte : « *Ne suis-Je donc pas votre seigneur ? – et ils répondirent : Certes !* » [*Cor.*, VII=172] ». — Il a dit [analyse des gestes de la prière] : « La prière des gnostiques est l'envol des esprits dans la vaste plaine de l'éternité et la pureté de la pérennité. Leurs mouvements sont le commencement de la quête dans l'univers de l'émotion. Le pôle vers lequel ils s'orientent est la Ka'aba. Ils se dressent dans l'état spirituel, et le rejet de tout ce qui pourrait les distraire, car leur intention est d'établir fermement leurs cœurs dans les réalités cachées. Ils cherchent l'assistance de Dieu en éliminant tout ce qui n'est pas Dieu. Leur psalmodie du Coran est le chant que les esprits font entendre dans la cage des corps. L'inclinaison de leur corps est la quiétude des ailes de la concentration visionnaire dans les océans de la grâce. Leur prosternation c'est les bienfaits de l'amour dont ils sont comblés dans les degrés de la proximité. L'élévation des mains est leur conduite dans le pré des visions intérieures. Leur profession de foi est l'effort pour connaître le royaume de gloire, et la représentation des contemplations dans les dévoilements. Leur proclamation de la grandeur de Dieu est la purification de la vision qui s'écarte de l'associationnisme. Leur louange à la gloire de Dieu est l'affluence de l'invocation de Dieu qui envahit la pensée. Leur salut final est la sortie de l'esprit hors de la pression des représentations et son entrée au sein de l'exultation ». Toutes ces paroles émanèrent de lui alors qu'il était en état d'extase. », *Ghalatât al-sâlikîn*, p. 101.

152- Quant à l'intelligence innée c'est un savoir que Dieu a suscité dans le corps de l'être humain afin que par elle il puisse faire la distinction entre les actions répréhensibles et les actions louables. C'est par cet attribut qu'elle se distingue de tous les êtres vivants. Elle est louable parce que c'est par elle-même que lui apparaissent les affaires cachées qui dépendent du monde corporel. C'est elle qui fortifie les personnes dans l'adoration. L'endroit où se tient cette intelligence dans le corps de l'homme est le cerveau [201]. Elle voit clair à partir de l'univers du cœur, et elle tire de là les sciences divines. Elle est susceptible d'augmentation et de corruption parce qu'elle n'est pas autonome en elle-même. Et lorsqu'elle ne parvient pas à la perfection, l'univers des éléments naturels ne parvient pas à être en ordre.

153- Pour ce qui est de l'intelligence inspirée, c'est les interpellations de l'ange qui par instant parviennent à l'homme. C'est par ce moyen qu'elle reconnaît les opérations théophaniques de Dieu des actions des créatures, qu'elle connaît les ouvrages et les décrets du créateur, et sa pensée voyage parmi les signes de Dieu par la force de cette lumière. Elle est augmentée par l'émanation de Dieu. Elle sépare la prééternité de la phénoménalité, et elle rend visible les dangers de la fureur et de la douceur depuis la présence du royaume angélique. Elle donne l'éclat du poli aux secrets. Elle étale les stations comme des tapis, et elle mendie les états. Le lieu de cette intelligence par rapport au corps de l'homme est la conque de la conscience qui est savante et instruite par la perspicacité de l'ange. Si elle n'existait pas les démons tourmenteraient l'univers du cœur, et l'esprit ne jouirait pas de la nourriture du Livre, de la tradition prophétique et de la loi. C'est elle qui adapte la vérité et qui institue la loi. [ajout : c'est le plongeur des sciences]. C'est elle qui expose les particularités [var. : les difficultés] des sciences. Elle est instruite des formes inconnues des réalités de fureur et de douceur afin que le cœur ne commette pas d'erreur dans les dévoilements.

[201] Voir les développements d'Abû Hafs Suhrawardî sur l'intelligence, « langue de l'esprit », *'Awârif al-ma'ârif*, pp. 454-457 ; comparer notamment la tradition attribuée à David qui affirme que le lieu où se situe l'intelligence est le cœur, *ibid.*, p. 451. Sur David et son voyage dans le mont Liban, *Tuhfa ahl al-'irfân*, pp. 111-113.

154- Quant à l'intelligence imaginative c'est une faculté de représentation que Dieu le Très-Haut a créée dans la constitution naturelle du cœur et qui, dans toutes les situations, n'est jamais rassemblée, parce que le cœur est retourné en tous sens par l'aspiration divine. Tantôt Il le précipite dans les réalités de fureur, tantôt dans les réalités de douceur. C'est pour cela qu'elle est imaginative dans la mesure où elle est inconstante. Chaque fois qu'elle est présente l'adoration est sans défaut, et chaque fois qu'elle est séparée c'est le marché des interdits qui en résulte aussitôt. Lorsque Dieu veut que s'accomplisse le décret et la décision divine dans le monde de l'humanité, Il efface du cœur cette lumière.

155- L'intelligence vraie, c'est celle dont Dieu a créé la réalité d'une pure lumière avant l'existence [+ de l'être impératif], à laquelle Il S'est adressé, et à qui Il a montré les merveilles de la condition seigneuriale [var. : la divinité] afin qu'elle se perfectionne dans la condition créaturelle. Après les réalités existenciées Il l'envoya dans l'univers corporel et Il la confia en dépôt à l'esprit de pure spiritualité. Le lieu de cette intelligence est l'esprit sanctifié, et ils sont tellement unis que l'on n'arrive pas à reconnaître l'un de l'autre. C'est que ses attributs sont ce que l'on acquiert d'elle dans la mesure où elle est le but des êtres, le lieutenant qui guide les créatures, l'énonciateur des discours, celle qui professe les charismes, la fine pointe des concentrations visionnaires, l'oiseau des dévoilement, le témoin des contemplations.

156- C'est elle qui approuve les états dans les vérités. Ell est isolée des impuretés des réalités humaines et du tumulte des réalités naturelles, parce que c'est une rose apparue dans l'argile de la race d'Adam afin qu'instant après instant son esprit énonciateur la sente et par son doux parfum s'installe durablement dans la connaissance mystique [202]. C'est cette intelligence qui a acheté la lumière de la

[202] Rûzbehân explique que « Lorsque [l'esprit] se fut fixé dans les sites du mystère de la forme, Dieu lui ouvrit une porte du trône divin d'où la lumière de l'intelligence s'unit à lui pour accroître la puissance de sa vision par laquelle elle perçoit la prééternité de la prééternité. Cette intelligence est l'esprit de l'esprit saint. Dieu le Très-Haut a dit : « *Nous l'avons aidé par l'esprit saint* » [*Cor.*,II=87,

sagesse sur le marché de la prééternité et qui a mis en pièces les vêtements de l'âme. C'est elle qui reste à demeure avec l'esprit perpétuel. Elle possède une existence éternelle parce qu'elle demeure éternelle avec Dieu. Elle est faite pour s'accroître par la lumière de la théophanie. Plus il y a de dévoilement, plus la lumière de cette intelligence augmente. Toutefois elle ne peut jamais atteindre la perfection, du fait qu'elle est serviteur et qu'Il est Dieu, qu'elle n'est pas et qu'Il est.

157- Mais la connaissance de l'intelligence se divise en trois parties : une partie pour le commun, une partie pour l'élite et une partie pour l'élite de l'élite. La connaissance du commun ne saisit de l'essence des intelligences rien de plus que l'intelligence innée. La connaissance de l'élite concerne l'intelligence inspirée. La connaissance de l'élite de l'élite porte sur l'intelligence universelle qui est l'intelligence vraie qui est le lieutenant de Dieu dans le trône de Dieu.

Vers

L'intelligence est l'interprète qui se tient à la porte du monde caché.
L'esprit est le roi du corps et l'intelligence celui de l'esprit.

Et que Dieu m'accorde ainsi qu'à vous la noblesse de celui qui est doué d'intelligences et la vérité de ce qui est saisi par l'intelligence, car Il est certes celui qui accomplit par Sa grâce et Sa générosité.

253]. Et le Prophète a dit : « Par l'intelligence est acquis le meilleur du bas-monde et de l'autre monde ». Sur les facultés qui lui sont adjointes Rûzbehân explique : « Elle tournoya et entra soudain dans le microcosme [le monde de l'homme] pour en acquérir une vision précise dans les recoins du monde caché, et ce qu'il contient en fait de compréhension de réflexion, de perception, d'imagination, puis dans l'âme ; et elle acquit de force sa science », [*Mashrab* : 12-13].

Douzième chapitre

La connaissance de l'âme

157- Apprenez mes frères – que Dieu vous accorde la connaissance des souffles et des âmes – que l'âme est triple : l'âme appétitive, l'âme blâmante et l'âme pacifiée, comme il est indiqué par Dieu dans Son précieux livre [var. dans Sa parole prééternelle]. Et ses trois sont réunies dans celui qui chemine. Or connaître chacune des trois est indispensable dans la mesure où la connaissance de Dieu est en rapport avec leur connaissance, ainsi que notre prince – que cent mille bénédictions soient adressées à son cher esprit de la part des amis – l'a dit : « *Qui connaît son âme connait son seigneur* » [203]. Celle dont Dieu a dit : « *L'âme est certes instigatrice du mal* » [*Cor.*, XII=53], c'est l'âme germinatrice. Celle dont Dieu a dit : « *J'en jure par l'âme qui blâme* » [*Cor.*, LXXV=2], c'est l'âme inquisitrice. Celle dont Dieu a dit : « *Ô toi âme pacifiée !* » [*Cor.*, LXXXIX=27], c'est l'âme parlante.

[203] Rûzbehân consacre plusieurs chapitres du *Mashrab al-arwâh* à la description de l'âme : « Lorsque Dieu veut que le serviteur connaisse les pièges de l'âme et sa tromperie il la lui fait voir avec tout ce qu'elle contient d'instincts blâmables, jusqu'à ce qu'il la connaisse, qu'il connaisse ses vices et les moyens de les corriger pour qu'il se libère de son mal, et qu'il connaisse ainsi Dieu – qu'Il soit glorifié – à travers ce qu'il voit d'elle revêtue qu'elle est du vêtement de la fureur divine. Il (le Prophète) a dit : « Qui connaît son âme connaît son seigneur ». Le sage a dit : "La vision de l'âme est la vision du monde des réalités de fureur" », [*Mashrab* : 274]. Rûzbehân veut montrer que l'âme se saisit de toutes les opportunités pour provoquer le mal, et que plus on lutte contre elle plus elle renforce son emprise, de sorte qu'elle est une sorte de paradoxe, la contradiction même. Sur la différence entre les suggestions de l'âme et celles de Satan, voir Junayd, *Enseignement spirituel,* pp. 75-78. Pour l'opinion d'un théologien hanbalite sur les divers aspects de l'âme, ibn Qayyim al-Jawziyya, *al-Rûh*, pp. 315 ss.

158- L'âme germinatrice c'est celle qui dans toùs les actes consent à la fureur, et dont les actes ont l'estime du démon. Quant à l'âme inquisitrice c'est le cœur conservé, et l'âme parlante c'est l'esprit énonciateur, dont les qualités respectives ont été rapportées précédemment. Si on y faisait un ajout le livre serait trop long. Par conséquent quelques propos vont être consacrés à la connaissance de l'âme appétitive, avec l'aide de Dieu le Très-Haut et son soutien, afin que les aspirants en tirent profit, si Dieu le veut.

159- Sache que ce qui passe par la bouche des créatures évoquant l'âme c'est le nom de l'âme. Sinon elles ne connaîtraient pas de moyen de l'atteindre, parce qu'elles ne la connaissent pas. Et elles n'en connaissent rien dans la mesure où elles ne la voient pas. C'est qu'elle est un secret placé entre le gnostique et Dieu tel qu'aucune chose créée ne peut l'observer, car tant que tu ne connais pas Dieu tu ne peux la connaître. En effet la connaître c'est se trouver au lieu où se produisent la traversée des étapes, le voyage dans les états, l'envol dans les dévoilements, et la présence dans les contemplations, car c'est là que, sans le vouloir, elle est dévoilée. C'est que là l'homme se voit accorder la vue. Or elle ne peut échapper à la vue car la vue est la vue de Dieu et qu'elle est captive de Dieu.

160- Celui qui n'atteint pas ce lieu est retranché d'elle par un voile, car elle se tient tapie, assise au bout du marché du cœur, à grapiller ce qui vient de l'univers des dévoilements et à tendre l'oreille pour saisir les secrets de contemplations. Il y a loin de toi jusqu'à elle. Tu es dans le monde sensible tandis qu'elle se tient à côtés des suggestions de la fureur. Il y a cent mille voiles ! Comment l'atteindras-tu ? alors que tu es dénué de regard et de moyen, et que tu ne sais pas, tant que tu es là, combien elle tourne autour de la forteresse de Dieu, quels joyaux elle emporte, et combien de voies elle dresse l'une contre l'autre. De même que c'est par elle que la forme corporelle se tient droite dans les douceurs pour l'esprit sanctifié, c'est aussi par elle que la forme corporelle se tient droite dans les réalités de fureur, comme Dieu l'a dit : « *Et Il lui inspira sa débauche et sa piété* » [*Cor.*, XCI=8]. Ceci est le parti du vrai et cela le parti du faux : « *Et le parti de Dieu est-ce qu'ils ne seront pas les bienheureux ?* » [*Cor.*, LVIII=22] et « *Et le parti du démon est-*

ce qu'ils ne seront pas les perdants ? » [*Cor.*, LVIII=19]. Et Dieu lès tient tous les deux en bride.

161- Si tu souhaites qu'elle te soit soumise, soumets-toi à Dieu afin qu'Il remette la bride entre tes mains. Sache que l'esprit est une lumière issue de l'univers de la douceur de Dieu qui possède science et puissance, et qui est qualifié par tous les attributs et les vertus de Dieu. L'âme n'est pas ainsi, et qui la croit telle a la vue courte, car l'âme n'est pas une chose qui puisse être imaginée, ou un corps qui puisse être saisi par la main. En vérité, c'est une pensée issue de l'univers de la fureur qui ne cesse d'aller et de venir tenter le cœur jusqu'à ce que ses prétentions passent du désir à la réalité. C'est une projection de Dieu qui lance dans le cœur de ceux qui sont frappés de stupeur [var. : de la stupeur de l'amour] la flamme du feu de la séparation, afin qu'ils sachent, par la modification des états et le voyage des consciences secrètes, que tant que l'on ne traverse pas les voiles des réalités de fureur on ne peut atteindre la contemplation des réalités de fureur.

162- En vérité, c'est de ce qu'elle est une image que l'on parle d'elle et qu'on lui attribue les actions condamnables, car elle est la graine de la corruption et ses fruits sont les péchés. Elle incline aux concupiscences et elle adonne le corps aux plaisirs. Elle rend l'homme négligeant dans les devoirs religieux et elle emplit de tumulte l'univers du cœur par la suggestion. Or le piège tendu ne peut être vu tant que tu ne commets pas la faute, parce que le début de l'inspiration est de s'écarter du droit chemin. En effet, de même que l'on manifeste la bonne santé par une forme physique, on la montre elle aussi par une forme visible. Sinon elle n'aurait pas de forme, ce qui réjouirait le cœur d'une communauté. Et personne ne peut se libérer de cette épreuve dans la mesure où chacun possède une âme impie, afin que nulle autre ne demeure après lui, parce qu'elle est le supplice qui punit les amis, tant rester en compagnie de cette ignominie privée de genre est le pire tourment.

163- Tu la vois dans toutes les circonstances incliner à l'insatisfaction, et s'affaiblir dans la satisfaction. Si tu ne la dresses pas par des

exercices elle se rebelle contre la demande divine. Et si tu adoptes sa profession, tu es impie. On ne peut dire d'elle ce qu'elle est en réalité, parce que rien ne lui ressemble ou lui est analogue. En effet, ce que l'on nomme âme, est le tumulte qui bouleverse les opérations de Dieu. Elle appartient aux attributs, et à partir de ces attributs il existe une voie pour connaître la réalité de l'essence. C'est par cela que si tu la connais tu connais Dieu. La raison de la présence de cette action et de ces agissements, issus de l'univers de la fureur, dans le gnostique est qu'ainsi l'homme connaissant connaisse Dieu par tous Ses attributs, car l'on ne parvient pas aux joyaux de l'essence tant qu'il ne nage pas dans les océans de l'associationnisme.

164- S'il est doué de vue et s'il a un regard fin, il connaîtra la fureur de Dieu dans les voiles par la réalité de douceur, car dans l'unicité de la contemplation lors du dévoilement de la fureur, les assauts de la superbe emportent les gens de la magnificence qui se tiennent dans l'essence de la réalité perpétuelle, jusque dans le secret de l'annihilation, de sorte que l'orient de la surexistence leur arrive plus fort. C'est que Dieu possède dans l'œil de l'esprit du gnostique cent mille orients issus de la fureur et de douceur, tels que chaque souffle apparaît dans l'esprit du gnostique à partir d'un nouvel orient, tantôt depuis l'orient de fureur, tantôt depuis l'orient de la douceur, ainsi que le seigneur des mondes l'a dit : « *Seigneur des orients et des occidents* » [*Cor.* , LXX=40].

165- Si jamais tu sais ce qu'est l'âme, alors il s'agit de l'âme de l'âme. Or l'âme vient de cette âme qui se révèle par les attributs de l'âme. Si tu la vois, c'est que tu connais l'âme de l'âme. À ce moment là, tu es, par elle, doué de connaissance de sorte que tu vois par l'ensemble de ses attributs, et c'est tout un l'âme. Si l'impie sait en quoi consiste l'impiété, c'est qu'il affirme l'unicité. Si celui qui est doué d'âme sait qui est l'âme, alors c'est que l'âme est Dieu.

166- Mais ce qu'est l'action de provoquer les confusions, il faut le compter au nombre des vices. Et parmi l'ensemble des vices de l'âme, l'un consiste à inculquer la soumission afin de projeter l'homme dans le précipice de la dissimulation, de la flatterie et de

la fraude, jusqu'à ce que l'angoisse et la mélancolie le sùbmergent. Ou bien elle le conduit au narcissisme et à l'idolatrie, ou bien à la prétention et à l'orgueil. Ou bien encore elle conduit l'homme à se lasser du poids de la condition créaturelle afin qu'il interrompe la continuité de sa pratique de dévotion. Et ces finesses, quel que soit leur nombre les plus grands maîtres les connaissent toutes. Cette agitée a tant de pouvoir dans les stratagèmes qu'elle attire par l'imposture le voyageur vers les irrégularités, et la plupart des discours qu'elle lui tient sont d'interprétation licencieuse et de permissivité. Et il ne faut pas qu'il l'adopte car c'est le tourment et la lassitude qui s'en élèvent. Son vice le plus important est l'exercice du pouvoir, et la recherche de la fortune et de la pompe – peut-on se rebeller contre un Pharaon – afin de détourner du chemin les repentants par les concupiscences, de projetter les abstinents dans les incertitudes par la permissivité, et d'égarer les ascètes par le faste. Elle fait douter ceux qui ont fait voeu de pauvreté par ses questions, et elle précipite ceux qui prennent patience dans la colère.

167- Mais la connaissance de l'âme se divise en trois parties : une partie pour le commun, une partie pour l'élite, une partie pour l'élite de l'élite. Celle qui est propre au commun, c'est la connaissance de l'apparence de ses actes, et de ce qui ne s'accorde pas avec la loi et la voie. La connaissance de l'élite concerne ses finesses, ses réalités et ses ruses lors de l'envol de l'esprit vers l'univers des réalités divines. Quant à la connaissance de l'élite de l'élite, elle concerne son existence, à savoir : d'où elle émane et d'où elle est issue. Elle consiste à savoir qu'elle est le vêtement de la calomnie que l'on a tissé dans l'atelier de tisserand des réalités de fureur, pour que lorsque la beauté se revêt d'équivocité, la magnificence présente cette robe aux gens de l'affirmation de l'unicité afin qu'ils connaissent Dieu par tous les attributs. Ce regard qui Le voit capture une lumière issue de l'œil de la perfection, si bien que par l'œil de la douceur il voit l'œil de la fureur. Où est donc ce maître qui connaît cet imposteur [var. : brodeur] par ces vices, afin d'être pour les aspirants celui qui chasse le tourment, et pour les sincères le sabre de la satisfaction ?

168- Ces propos qui ont été tenus dans ces chapitres sont nés d'une pensée sans réflexions, sinon comment nous aurait-il été possible d'avoir une langue pour décrire les attributs. C'est du fait de l'imperfection et de l'absence de règles que le monde est en apparence vide de héros spirituels. Sinon en quoi un mendiant serait-il habilité à parler de la station des amis ? Il n'y a pas de doute que c'est parce qu'ils s'en sont allés, que cet imparfait parle privé de lui-même. Mais que la joie enveloppe le beau visage des amants afin qu'ils ne voient pas cette faute sur nous.

Poème

Les plus aimés des frères sont tous ceux qui sont morts,
Et tous ceux qui baissent les yeux avec patience sont d'entre mes morts.

Et que Dieu m'accorde ainsi qu'à vous la station des savants de condition seigneuriale et des bienheureux gnostiques. Que Dieu bénisse Muhammad et sa famille. L'épitre de la sainteté est achevé par Sa grâce, Sa faveur et Sa générosité.

BIBLIOGRAPHIE

Abû Tâlib al-Makkî, *Qût al-qulûb*, le Caire, 1961.
'Alî Shîr Nawâ'î, *Nesâyimü'l-mahabbe min shemâyimi'l-fütüvve*, Istanbul, 1979.
Amîr Iqbâl-shâh Sijistânî, *Chihil majlis*, Téhéran, 1366.
Amir-Moezzi, M.A., *Le guide divin dans le shî'isme originel*, Verdier, Paris, 1992.
Anawati et L. Gardet, *Introduction à la théologie musulmane*, Vrin, Paris, 1948.
Anawati et L. Gardet, *Mystique musulmane*, Vrin, Paris, 1986.
Ansârî, *al-Tamkîn fî Sharh manâzil al-sâ'irîn*, le Caire, 1969.
Arberry, A., *Shîrâz mahd-i shi'r wa 'irfân*, Téhéran, 1365.
Arkoun, J. Le Goff, T. Fahd, M. Rodinson, *L'étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval*, colloque, Paris, 1978.
Ârya, Ghulam 'Alî, *Sharh-i ahwâl wa âthâr wa majmû'a-yi ash'âr ba-dast âmada-yi shaykh-i shattâh Rûzbihân-i Baqlî*, Téhéran, 1363/1984.
Aubin J., *Matériaux pour la biographie de Shâh Ni'matullah Walî Kermânî*, Bibliothèque iranienne, Téhéran, 1983.
Âwaranda et Anwâr, *Fihrist-i nuskhahâ-ye khattî-i kitâbkhâna-ye millî*, Téhéran, 1343.
'Ayn al-Qudât Hamadânî, *Tamhîdât*, éd. 'Afîf 'Usayrân, Téhéran, 1370.
'Ayn al-Qudât Hamadânî, *Lawâyih*, éd. R. Farmanesh, Téhéran, sd.
al-Baghawî, *Masâbîh al-sunna*, Beyrouth, 1987.
al-Baghdâdî, *al-Farq bayna'l-firaq*, Beyrouth, sd.
al-Khatîb Baghdâdî, *Târîkh Baghdâd*, Beyrouth, 1987.
Abû 'Alî al-Bal'amî, *Târîkh Bal'amî*, Téhéran, 1342.
Bencheikh, J., *Le voyage nocturne de Mahomet*, Imprimerie nationale, Paris, 1988.
Birkeland, H., *The Legend of Opening of Muhammad's Breast*, Oslo, 1955.
Browne, E.G., *A litterary history of Persia*, Cambridge, 1964.
Chodkiewicz, M., *Le sceau des saints*, Gallimard, Paris, 1986.
Corbin, H., *En Islam iranien*, Gallimard, Paris, 4 vols, 1971.
Corbin, H., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'ibn 'Arabî*, Flammarion, Paris, 1958.
Abû'l-Hasan al-Daylamî, *Sîrat-i shaykh-i kabîr Abû 'Abdi'l-Lâh ibn Khafîf Shîrâzî*, Téhéran, 1363.
Dânishpazhûh, M.T., *Rûzbihân-nâme*, Téhéran, 1347.
Dar shabistân-i 'irfân, Téhéran, 1369.
Deladrière, R., *Junayd, enseignement spirituel*, Sindbad, Paris, 1983.
Deladrière, R., *Kalabadhî, traité de soufisme*, Sindbad, Paris, 1981.
Deladrière, R., *La profession de foi d'ibn 'Arabî*, éditions orientales, Paris, 1978.
al-Dhahabî, *Tadhkira al-huffâz*, Haydarâbâd, 1333-4/ 1915.

Ernst, C., *Words of Ecstasy in Sufism*, NYC, 1985.
Fakhr al-dîn 'Irâqî, *Kulliyyât-i 'Irâqî*, éd. Nafîsî, Téhéran, 1336.
Hajj Mîrzâ Fasâ'î, *Fârs-nâma-yi Nâsirî*, Téhéran, 1367.
Fasîh Ahmad Khwafî, *Mujmal-i Fasîhî*, Mashhad, 1339-1340.
Frye, *The histories of Nîshâpûr*, Harvard Oriental Series vol. 45, Mouton & Co., 1965.
Abû Hamîd al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'ulûm al-dîn*, le Caire, sd.
Abû Hamîd al-Ghazâlî, *Le tabernacle des lumières*, trad. et introd. par R. Deladrière, le Seuil, Paris, 1981.
Ahmad Ghazâlî, *Majmû'a-yi âthâr-i fârsî-i Ahmad-i Ghazâlî*, Téhéran, 1370.
Gimaret, D., *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Vrin-Peeters, Paris, 1980.
Gobillot, G., *Le livre de la profondeur des choses*, Lille, 1996.
Goichon, A.M., *Introduction à Avicenne*, Paris, 1933.
Hallâj, *Dîwân*, cahiers du sud, Paris, 1955.
Hamd al-Lâh Mustawfî Qazwînî, *Târîkh-i guzîde*, Téhéran, 1364.
Hamuya, Sa'd al-dîn, *al-Misbâh fî'l-tasawwuf*, Téhéran, 1362.
ibn Hanbal, *al-Musnad*, le Caire, 1313.
Hudûd al-'âlam min al-mashriq ilâ'l-maghrib, Téhéran, 1340.
Hujwîrî, *Kashf al-mahjûb*, Londres, 1911, rééd. 1959.
ibn 'Abbâd Rundî, *al-Rasâ'il al-sughrâ*, Beyrouth, 1958.
Ibn 'Arabî, *Fusûs al-hikam*, Beyrouth, 1980
Ibn 'Arabî, *al-Futûhât al-makkiyya*, éd. 'Uthmân Yahyâ, le Caire, 1985-1990.
ibn 'Arabî, *La vie merveilleuse de Dhû'l-Nûn l'égyptien*, trad. et int. par R. Deladrière, Sindbad, Paris, 1988.
ibn 'Atâ'l-Lâh Iskandarî, *Kitâb tâj al-'arûs*, Egypte, 1322.
ibn Qayyim al-Jawziyya, *al-Rûh*, Beyrouth, 1989.
ibn Balkhî, *Fârs-nâme*, éd. Le Strange-Nicholson, Cambridge, 1921.
ibn Faqîh, *al-Buldân*, Téhéran, 1349.
ibn Kathîr, *al-Bidâya wa'l-nihâya*, Le Caire, 1932-1939.
ibn Khalikân, *Wafayât al-a'yân*, Beyrouth, 1972.
ibn Taymiyya, *Majmu'a al-rasâ'il al-kubrâ*, le Caire, 1323.
'Ilm al-qulûb, le Caire, sd.
Abû Nu'aym al-Isfahânî, *Hilya al-awliyâ'*, le Caire, 1932- 1938.
Nûr al-dîn Isfarâyinî, *Le révélateur des mystères*, int. trad. H. Landolt, Verdier, Paris, 1986.
'Izz al-dîn Mahmûd Kâshânî, *Misbâh al-hidâya wa miftâh al-kifâya*, Téhéran, 1367.
Jâmî, *Nafahât al-uns*, Téhéran, 1337.
Mu'ayyad al-dîn Jandî, *Nafha al-rûh wa tuhfa al-futûh*, Téhéran, 1362.
Kalâbâdhî, *Kitâb al-ta'arruf li-madhhab ahl al-tasawwuf*, le Caire, 1960.
Kâshânî, *Tafsîr al-Qur'ân*, le Caire, sd..
Kâtib Chelebî, *Kashf al-zunûn*, Téhéran, 1967.
Khwâfî, *Mujmal-i Fasîhî*, Téhéran, Mashhad, sd.
Khwâja 'Abd al-Lâh Ansârî, *Tabaqât al-sûfiyya*, Téhéran, 1362.
Khwânsârî, *Rawdât al-janna*, Téhéran, 1390.
Köprülü, F., *Türk Edebiyati'nda Ilk Mutasavviflar*, Ankara, 1984.
Kulaynî, *Usul al-kâfî*, Téhéran, 1388.
Kyânî, M., *Târîkh-i khânaqâh dar Îrân*, Téhéran, 1369.

Laoust, H., *Les schismes dans l'Islam*, Payot, Paris, 1983.
M. Taqî Khân Hakîm, *Jughrâfiyâ-yi târîkhî-i shahrhâ-yi Îrân*, Téhéran, 1366.
al-Maqqârî, *Azhâr al-riyâd fî akhbâr 'Iyâd*, éd. al-Saddâ-al-Abyârî, le Caire, 1939.
Massignon, L., *Akhbâr al-Hallâj*, Vrin, Paris, 1975.
Massignon, L., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique de la musulmane*, Geuthner, Paris, 1954.
Massignon, L., *La passion de Hallâj*, Gallimard, 4 vols., Paris, 1975.
Massignon, L., *La vie et les œuvres de Rûzbehân Baqlî*, in *Opera Minora*, Paris, 1969.
Ma'sûm 'Alî Shâh, *Tarâ'iq al-haqâ'iq*, Téhéran, sd.
Majmû'a-yi âthâr-i farsî-i Tâj al-dîn Ushnuwî, éd. N. Mâyel Herawî, Téhéran, 1368.
Mecdî Mehmet Efendî, *Shaqâ'iq-i nu'mâniyya*, Istanbul, 1989.
Meier F., *Die Fawâ'ih al-Jamal wa- Fawâtih al-Jalâl des Najm ad-dîn al-Kubrâ*, Wiesbaden, 1957.
Mélanges offerts à H. Corbin, Téhéran, 1977.
Michon, J.-L., *Le soufi marocain ibn 'Ajîba et son mi'râj*, Vrin, Paris, 1973.
Mîr Sayyid 'Alî Hamadânî, *Mashârib al-adhwâq, Sharh-i Khamriyya-yi ibn Fârid Misrî dar bayân-i sharâb-i mahabbat*, Téhéran, 1362.
Mîrzâ Zayn al-'Âbidîn Shirwânî, *Riyâd al-siyâha*, Téhéran, sd.
Munzawî, *Fihrist-i nuskhahâ-ye khattî-i Fârsî*, Téhéran, 1349.
Musannafât-i fârsî-i 'Alâ' al-Dawla Simnânî, éd. N.M. Herawî, Téhéran, 1369.
al-Nabhânî, *Jâmi' karamât al-awliyâ'*, Beyrouth, sd.
Najm al-dîn Kubrâ, *Âdâb al-sûfiyya*, Téhéran, 1363.
Najm al-dîn Kubrâ, *Risâla ilâ'l-hâ'im al-khâ'if min lawma al-lâ'im*, Téhéran, 1364.
Najm-i Râzî, *Mirsâd al-'ibâd*, éd. M.-A. Riyâhî, Téhéran, 1352.
Nasr, H., *Sufi Essays*, London, 1972.
Nwyia, P., *Exégèse qoranique et langage mystique*, Beyrouth, 1970.
Nwyia, P., *Ibn 'Abbâd de Ronda*, Beyrouth, 1961.
Ocak, A.Y., *Kalenderîler*, Ankara, 1992.
Ocak, A.Y., *La révolte de Baba Resul ou la formation de l'hétérodoxie musulmane en Anatolie au XIIIe siècle*, Ankara, 1989.
Khwâja Pârsâ, *Qudsiyya*, Téhéran, 1354
Pourjavadî N. et Peter Lamborn Wilson, *Kings of Love*, Téhéran, 1978.
Qazwînî, *'Ajâ'ib al-makhlûqât wa gharâ'ib al-mawjûdât*, le Caire, 1980.
Qurtubî, *al-Tadhkira fî ahwâl al-mawtâ wa umûr al-âkhira*, Beyrouth, 1986.
Qushayrî, *Latâ'if al-ishârât*, le Caire, 1983.
Qushayrî, *Risâla qushayriyya*, le Caire, 1957 ; nouv. éd. Beyrouth, 1990.
Rizvi, *History of Sufism in India*, New Delhi, 1978.
Rûzbehan, *Sharh-i shathiyyât*, Paris-Téhéran,1966.
Rûzbehân, *'Abhar al'âshiqîn*, Paris-Téhéran, 1958.
Rûzbehân, *Rûzbihân al-Baklî ve kitâb Kashf al-asrâr'i ile Farsça bâzi siirleri*, éd. Nazif Hoca, Istanbul, 1971.
Rûzbehân, *Mashrab al-arwâh*, éd. Nazif Hoca, Istanbul, 1973.
Rûzbehân, *Risâla al-quds wa ghalatât al-sâlikîn*, éd. J. Nûrbakhsh, Téhéran, 1351.
Sam'ânî, *al-Ansâb*, Leiden, 1912 ; nouv. éd. Beyrouth, 1988.
Sarrâj, *Kitâb al-luma' fî'l-tasawwuf*, éd. Nicholson, Leyde-Londres, 1914.
Schimmel, A-M., *Abû'l-Hasan ad-Dailamî Sîrat-i Abû 'Abdolah Ibn al-Khafîf ash-*

Shîrâzî farsça tercemesi Ibn Cüneyd ash- Shîrâzî, Ankara, 1955.
Schimmel, A.M., *Sîrat-i Shaykh-i Kabîr Abû 'Abdi'l-Lâh ibn Khafîf Shîrâzî*, rééd. Téhéran, 1363.
Sharaf al-Dîn Ibrâhîm, *Tuhfa ahl al-'irfân fî dhikr al-shaykh Rûzbehân*, éd. J. Nûrbakhsh, Téhéran, 1349.
al-Sha'ranî, *Kitâb al-yawâqît wa'l-jawâhir*, le Caire, 1959.
al-Sha'rânî, *al-Tabaqât al-kubrâ*, le Caire, 1903.
Abû'l-Qâsim ibn Junayd al-Shîrâzî, *Shadd al-izâr*, éd. Muh. Qazwînî et 'Abbâs Iqbâl, Téhéran, 1328 h. - Trad. persane, *Hazâr mazâr*, 'Isâ ibn Junayd, Shîrâz, 1320 h.
Sibt ibn al-Jawzî, *Mir'ât al-zamân fî târîkh al-a'yân*, Beyrouth, 1985.
Simnânî, *al-'Urwa li-ahl al-khalwa wa'l-jalwa*, Téhéran, 1362.
Tâj al-dîn al-Subkî, *al-Tabaqât al-shâfi'iyya al-kubrâ*, Beyrouth, sd.
Shihâb al-dîn 'Umar al-Suhrawardî, *'Awârif al-ma'ârif*, Beyrouth, 1983.
Shihâb al-dîn 'Umar al-Suhrawardî, *Rashf al-nasâ'ih al- îmâniyya wa kashf al-fadâ'ih al-yûnâniyya*, Téhéran, 1365
Suhrawardî, *Le livre de la sagesse orientale*, Verdier, Paris, 1986.
Suhrawardî, *L'archange empourpré*, Fayard, Paris, 1976.
Abû'l-Najîb al-Suhrawardî, *Âdâb al-murîdîn*, éd. et int. N.M. Herawî, Téhéran, 1363.
Sulamî, *La lucidité implacable*, trad. et introd. R. Deladrière, Paris, 1991.
Sulamî, *Tabaqât al-sûfiyya*, le Caire, 1986.
Sultân Husayn Bayqarâ, *Kitâb majâlis al-'ushshâq*, Lucknow, 1870.
Suyûtî, *Jâmi' al-saghîr*, le Caire, 1356.
Tabarî, *Târîkh al-rusul wa'l-mulûk*, le Caire, 1969.
Tha'labî, *Shâh-nâma-yi Tha'labî*, Téhéran, 1328.
The Legacy of Mediaeval Persian Sufism, London, 1992.
Trimingham, J.S., *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971.
Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Leiden, 1936-1969.
Yâqût, *Mu'jam al-buldân*, Beyrouth, sd.
Zarkûb Shîrâzî, *Shîrâz-nâma*, Téhéran, 1350.

Index

Symboles

miroir 56

A

Aaron 137
Abd al-Lâh ibn Burayda 131
Abd al-Lâh ibn Umar 163
ablutions 23
Abraham 137, 139
Abû 'Abd al-Lâh al-Nibâjî 136
Abû 'Abd al-Lâh ibn Khafîf 156
Abû Bakr al-Tamastânî 142, 166
Abû Bakr al-Wâsitî 141
Abû Bakr ben Sa'dân 134
Abû Muzâhim al-Shîrâzî 141
Abû Nasr al-Sarrâj 135, 139
Abû Sa'îd al-Kharrâz 62
Abû Yazîd al-Bistâmî 141
Abû'l-'Abbâs ibn 'Atâ 141
Abû'l-'Abbâs Surayj 160
Abû'l-Husayn al-Nûrî 141
Abû'l-Husayn ibn Hind al-Qurashî 142
accablement 119
accident 58, 132, 137
action 60, 145
Adam 45, 52, 57, 59, 75, 76, 77, 84, 85, 135, 137, 139, 144
adeptes de la connaissance mystique 145
adeptes de la sagesse 59
adeptes des paradoxes extatiques 141
adeptes du dévoilement 141
adolescents 157
adultère 162
affection 105, 116
affirmtion de l'unicité 126
Ahmad 116
aile 105, 112, 113, 147
aimé de Dieu 84
air 131
al-Husayn ibn Mansûr 49, 141, 151
al-Junayd 141, 157
al-Khidr 148
al-Shiblî 135, 140, 141, 160
al-Shuqrân 161
Alî ibn Abî Tâlib 32
Alî ibn Sahl 146
Alî ibn Sahl al-Isfahânî 61
alimentation 58
allusion 137
ambiguités 106, 115, 121
âme 59, 65, 67, 118, 119, 128, 146, 148, 150, 152, 155, 156, 159, 166, 167
âme appétitive 67
âme du monde 60
amertume 116
ami (walî) de Dieu 116, 139, 159, 169
amitié 128
amour 67, 99, 108, 112, 116, 139, 147
analogie 100
analogies 114
anges 77, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 137, 144, 147
animaux 58, 126
annihilation 99, 101, 107, 108
annihilation de l'annihilation 104
antécédance 108
appétit 61, 117, 146, 149, 156
arbre du paradis 134
arc 43
argent 117, 159
argile 45, 51, 52, 75, 135, 139
argument 59
armée de Dieu 82, 116, 137
arrêt 103, 113, 135
arrogance 117, 165
arts 60
ascension 99, 105, 137, 148, 151
ascèse 114
ascètes 140
Asie Centrale 10
aspirant 100

aspiration ***<u>100</u>***, *102*
Asrâfîl *123*
associationnisme *67*, *119*, *152*, *161*, *164*
astronomie *160*
atmosphère *139*
attributs *99*, *102*, *113*, 116, *121*, *124*, *139*, *146*, *151*, *155*, *164*, *167*
attributs angéliques *59*
attributs sataniques *59*
aube des attributs *108*
audiant *57*
aurores *163*
autre monde *140*, *143*, *163*, *167*
avarice *117*, *163*
avidité *117*, *163*
avis juridiques *159*
circumbulation *105*
Awhâd al-dîn Kirmânî *22*, *274*
Azrâîl *123*

B

Baghdâd *22*, *274*
bas-monde *139*, *140*, *145*, *157*, *163*, *164*, *167*
bavardage *162*
beauté *99*, *108*, *115*, *121*, *124*, *135*, *139*
belle *126*
bienveillance *129*, *164*
blâme *118*, *165*
boire *161*, *166*
bonnes actions *167*

C

cage *151*
caillot de sang *147*
calame *59*, *122*, *127*
camphre *121*
canaux du sang *128*
Canope *223*
catapulte *105*
ceinture *119*
censure *150*
certitude *59*, *108*, *116*, *140*, *152*
cerveau *65*, *85*, *128*, *145*
chair *<u>65</u>*, *128*
chanter *112*
châtiment *75*, 114
cieux *121*, *126*, *127*, *128*, 129, 137, *145*
cimetières *162*
circumambulation *105*, *120*
circumbulations rituelles *120*
cité *151*
clés *167*
cœur *59*, *85*, ***<u>106</u>***, *115*, *116*, *128*, *140*, *143*, *145*, *147*, *149*, *150*, ***<u>151</u>***, *152*, ***<u>154</u>***, *158*, *162*, *165*, *166*, *167*
colère *59*, *117*, *152*, *164*
coloration des états *108*, *136*
commun *139*, *161*
communauté *161*, *165*
compagnie *156*
compassion *99*
compatissance *18*, *75*, *109*
compatissant ***<u>120</u>***
compréhension ***<u>114</u>***, *115*, *116*, *128*
concentration visionnaire *105*
condition créaturelle *57*, *<u>82</u>*, *113*, *<u>118</u>*, *127*
condition seigneuriale *<u>57</u>*, *113*, *118*, *127*
confiance *166*
connaissance mystique *56*, *57*, *99*, *104*, *114*, *116*, *126*, *139*, *151*, ***<u>155</u>***
conquêtes spirituelles *120*
conscience *115*, *116*, *128*
consciences secrètes *102*, ***<u>156</u>***, *160*, *167*
contemplation ***<u>99</u>***, *105*, *108*, *112*, *128*, *<u>130</u>*, *139*, *140*, *145*, *147*, *151*, *163*
contraction ***<u>107</u>***
corde *118*
corps *58*, *59*, ***<u>126</u>***, *127*, *132*, *133*, *134*, *136*, *137*, *143*, *145*, *146*, *147*, *148*, *149*
couronne *109*, *115*
couvent *159*
création *126*, *128*, *131*, *139*, *152*
crème *<u>76</u>*, *83*
croissant de lune *104*, *107*
croyant *139*, *143*, *165*

D

danse *19*, ***<u>90</u>***, *113*

David *139*
délice éternel *145, 147*
demeure de la pureté *105*
demeure de la vie éternelle *163*
démons *75*
déserts *127*
désir *19, 60, 104, 112, 115, 128, 139, 147, 151*
dévoilement *99, 113, 115, 130, 136, 145, 151, 160, 166, 167*
devoirs religieux *161, 162, 165*
dévotion *126*
Dhû'l-Nûn al-Misrî *141, 161*
dilatation *107, 109*
discernement *116*
discours *99, 139, 145, 150*
dispersion de soi *107*
distinction *99*
dormir *166*
douceur *115, 116, 120, 155, 164*
doute *107, 167*
droit *115, 167*
droite *65*
droiture *138*
duplicité *119*

E

eau *45, 51, 52, 75,* 120, *135, 161*
écriture *115, 123, 159*
effacement de soi *101, 108, 110*
égarement *118*
égoïté *43*
élite *132, 167, 169*
éloignement *113*
enfant du pacte *45, 52*
envoyé *102, 163*
espace *127, 143*
esprit *46, 52, 59, 84, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 122, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 134, 136, 138, 139, 140, 143, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 155*
esprit du prophète *139*
esprit énonciateur *71, 79*
esprit muhammadien *64*
esprit saint *55, 60, 80, 132*
esprit second *80*
essence *58, 70, 121, 132, 136, 151, 156*
esseulement *104, 111, 113*
étape spirituelle *120, 148*
états spirituels *113, 115, 130, 135, 167*
étendard *110*
éternité *100, 130, 135*
étoile *126, 147, 223, 328*
Eve *84*
existence *57, 83, 109, 112*
extase *160*
extérieur *140*
extinction *43*
exultation *109*

F

faim *128*
femmes *157*
fermentation *73, 127*
fermenter *127*
feu *54, 67, 75, 105, 117, 119, 126, 127, 147, 150, 159, 162, 164*
feuille *115*
fiancée de la surexistence *105*
fiancée de l'instant *107*
flamme *67*
fleuve de la certitude *106*
fleuve de la paix intérieure *105, 106*
fleuves *125*
foi *59*
foie *65, 85*
forge *85*
forme *56, 57, 60, 126, 128, 130, 136, 137, 144, 149*
fouet *118*
fruits *125*
fureur *116, 117, 119, 155*

G

générosité *103, 115, 164*
génies *75, 77*
gnostiques *123, 136, 138, 139, 140, 144, 146, 148, 151, 152*
gratitude *120*
guidance *152*
guide *114*

H

Hallâj *49, 141, 145*
herméneutique *121*
Hijâz *22, 274*
Hishâm ibn 'Abdân *142*
homme *56, 57, 58, 59, 145, 147, 148, 150, 167*
honte *109*
humanité *147*
humiliation *113, 163*
humilité *100, 165*

I

Iblîs *75, 77, 158, 161*
ibn 'Abbâs *134*
Ibn al-Rîwandî *133*
Idrîs *137, 148*
ignorance *117, 159*
imagination *59, 114, 115, 116, 128, 137*
immersion *104*
imminence de l'imminence *43*
imminence divine *151*
imminent *99*
impiété *67, 118*
impuissance *155, 164*
incarnation *55, 56*
inspiration *19, 102, 145, 151, 152*
instant *113*
intelligence *56, 59, 62, 63, 114, 115, 116, 128, 134, 140, 145, 149, 150, 152, 155*
intérieur *140*
interprétation mystique *108*
invocation *106, 111, 115, 116, 126, 161, 166, 167*
ipséité *100, 107*
ivresse *43, 105, 108, 146, 152*

J

Jabrâ'îl *123*
Ja'far al-Hadhdhâ *142*
jalousie *100, 105, 108, 163,*
Jamâl al-dîn Abû'l-Faraj *10*
jardin *105, 125, 129, 130, 147, 151, 164*
Jean *137*
Jésus *137, 148*
jeûne *66, 126, 161*
Joseph *137*
jurisconsulte *115, 157, 159*

K

Ka'aba *42, 106*
kâf *102*
Khidr *23*
Khurâsân *12*
kurde *148*

L

lampe *62, 130, 134, 150, 151*
langue *59, 104, 127, 159*
lettres *122*
loi divine *60, 145*
lotus *104* , *125*
lumière *55, 63, 67, 102, 104, 108, 111, 115, 116, 120, 121, 123, 125, 131, 132, 133, 134, 138, 139, 140, 141, 143, 146, 147, 150, 151*
lune *126*

M

macrocosme *56, 57*
madrasa Khwâja 'Amîd *41*
madrasa Zâhida Khâtûn *41*
magie *119*
main *76, 84, 118, 127, 167*
maîtres *142, 157, 159, 162, 164*
majesté *108, 113, 121, 135, 139, 144, 146*
manger *161, 163, 166*
manteau *110, 113, 160*
martyrs *134, 146*
masse flasque *147*
méditation *111, 115*
mère du Livre *123*
mère prééternelle *45, 52*
microcosme *56*
Mîkâ'îl *123*
mine *58, 59, 134, 151*
miroir *18, 19, 56, 57, 65, 111, 115, 151*
Moïse *137, 139*
monde *56, 57, 159, 169*
monde angélique *123, 128, 131, 135*
monde caché *102, 107, 111, 118, 134, 151*

monde de majesté *100*
monde inférieur *145*
monde supérieur *60*
montagne ***11***, *122, 127*
mort *146, 147, 159, 163*
Muhammad *139, 148*
Muhammad al-Jurayrî *141*
Mûsâ *117*
musc *121*
mu'tazilite ***55***, *132, 143*

N
najjârites *132*
Naqîr *159*
narcisse *105*
néant *45, 52,* ***67***, *114, 120*
nobles ***148***
nourriture *43, 169*
nourritures divines *167*
novice *161*
novices *166*
nuages *126*

O
obéissance *108, 124, 133*
observation *111, 112, 163*
occident *101*
occultation *140*
océan *83, 84, 105, 107, 141, 144, 127, 141, 151, 152*
œil ***60***, *108, 109, 120, 143, 151*
œil de l'esprit *141*
œil externe *141, 143*
oiseau vert *149*
ombre *46, 52*
opération théophanique *57, 59, 85*
ordre *59,* ***80***, ***103***, *111, 116, 120, 128,* ***133***, ***146***, *167*
oreilles *127*
orient *101, 151*

P
paix intérieure *118, 150*
palais *125*
paradis *117, 127, 130, 139, 143, 145, 146,* ***147***, *159*
paradoxe *19*
pardon ***64***, *115, 129*
parfum *133*
passion *61, 117, 146, 149*
patience *113, 166*
pauvreté *113*
péchés *143, 152, 162*
pénétration spirituelle *151*
perfection *100, 113*
perle blanche ***75***, ***76***, ***78***
Pharaon ***69***, *118*
pierre de l'union *104*
piliers *58*
plantes *58, 126*
plantes médicinales *84*
pléiades *223*
pluie *105*
poitrine *59,* ***111***, *128, 143*
pôle *148*
porteurs du trône *123*
présence *108, 128*
prodiges *111, 167*
prophète ***149***, *150, 155, 156,* ***158***, ***161***, *162, 164, 166, 169*
prophètes *116, 138, 139, 144,* ***148***
prosternation *125, 129, 163*
providence *104*
proximité *99, 104, 107, 108, 113, 128, 139*
pudeur *60, 106, 115*
puissance *101,* ***108***
pur ami *151*
pur élu *115*
pur élu de l'amour *124*
pureté *108, 110, 115, 116, 130, 139, 140, 166*
pureté d'intentions *60, 110*
purs *115*

Q
Qâf *122*
Qamtîr *159*
Qor'ân *119*

R
rapprochés *138, 148*

rassemblement de soi *107*
ravissements *105*
récitation *119, 129*
recueillement *107*
réflexion *114, 115, 116, 128*
regard ***140***, *143, 147*
remise confiante *113*
repentir *129, 152*
résipiscence *129*
résurrection *157, 159, 162*
retraite spirituelle ***166***
révélation *99*, ***124***
révérence *105*
rêves *152*
rire *60, 162*
robe *111, 130*
roi ***19***
rose ***62***
rossignol *151*
rouleau de papier *115*
royaume *103, 111, 137, 151*
royaume angélique *138, 139*, ***150***, *151*
royaume de majesté *123, 151*
royauté ***109***
ruse *119*
Ruwaym *160*

S

sabre *108*
sâdiq *143*
sages *133*, ***145***
sagesse *57, 59, 104*, ***112***, *115, 145, 151, 166, 167*
sainteté *100, 106, 107, 109, 116, 139, 144, 146, 223, 328*
saints *138*
Samnûn *141*
sang *65*, ***85***, *128, 131*
Satan ***119***, *128*
satisfaction *109*, ***113***
savant *57*, ***131***, *140, 145, 157*
sceau du royaume *84*
science *71, 112, 115, 116, 120, 122, 131, 133, 155, 166*
sciences *57, 60, 101, 145, 167*
secrets divins *59, 112, 136, 152*
siège *145*
sincérité *110*
sobriété *101*
soie *159*
soleil *107, 126, 143, 147*
solitude *100, 109*
soufis *157, 159, 160*
soumission *124, 165*
sperme ***45***, ***52***, *84, 147*
sphère céleste ***101***, *151*
stabilisation *101, 108*
stupeur *108*
Sunqur ***10***
surexistence *43, 99, 101*, ***103***, *104, 107, 130, 133, 147*

T

tablette *59, 115, 119, 122, 127*
teinture *115, 151, 152*
temps *126, 127*
ténèbres *117, 134, 150*
tentation *158, 160, 166*
terre *59, 76, 83, 121, 127, 128, 129, 134, 135, 137, 145*, ***147***, *159*
tête *145*
théologie *160*
théophanie *145, 151*
tisserand *115*
tombe *159, 163*
Torah *117*
totalité substantielle *57*
tristesse *162, 167*
tromperie *119, 165*
trône *46, 52*, ***59***, *76*, ***83***, *120, 121, 123, 126*, ***127***, *129, 134, 137, 145, 147*
Tûbâ *72*
turban *118*
Turc *10*
turcs *157*

U

Umar Suhrawardî *22, 274*
unification *43, 104, 109*
union *107, 108, 113*

V

vache *117*
vallée de la puissance *84*
vallée de l'aberration *118*
vallée du désir *105*
vénération *109*
vent *105, 122, 126*
véridiques *139, 144*
vérité *59, 145, 152*
vérité de la vérité *99*
vêtement *59, 109, 114, 121, 139, 149, 159, 160*
vie *18, 100, 102, 132, 133, 146, 163*
vieillard *117, 118*
vigilance intérieure *146*
vin *105, 108, 110*
visage *85, 143*
vision *99, 116, 137, 143, 151*
voile *82, 109, 121, 127, 165*
voix *145*
volonté *19, 71, 167*

Y

Yahyâ ibn Mu'âdh al-Râzî *141, 161*
Yémen *72, 223*
Yûsuf ibn al-Husayn al-Râzî *141, 158*

Ouvrages parus aux Deux Océans

DOMAINE BOUDDHIQUE
Bhikkhu Bouddhadasa. *Bouddhisme et socialismes...*
Santideva. *La marche à la lumière.*
Majjhimanikaya, les moyens discours du Bouddha.
Le Lalitavistara, l'histoire traditionnelle de la vie du Bouddha Shakhyamuni.
Le dhammapada. Les Stances du dhamma.
T.P. Kasulis. *Le visage originel ou l'individu dans le bouddhisme zen.*
Padmasambhava. *Le dict de Padma.* Tr. G.C. Toussaint.
N. Norbu Rinpoché. *Dzogchen, l'état d'auto-perfection.*
Les testaments de Vajradhara. Tr. et présenté par J.L. Achard.
Shardza Tashi Gyaltsen. *Les sphères du cœur.* Commenté par Lopon Tenzin Namdak

DOMAINE CHINOIS
Zhao Bichen. *Traité d'alchimie et de physiologie taoiste.* Tr. et présenté par C. Despeux.
Les entretiens de Mazu, Maître Tch'an du VIIIè siècle. Tr. par C. Despeux
Les entretiens de Houang Po. Tr. P. Carré.
Les propos du Vieux Tcheng.
L'ivresse d'éveil, faits et gestes de Ji Gong le moine fou. Tr. Y. Robert.
Dr. Schönberger. *Yi-King et code génétique une clé cachée de la vie.*
S. Skinner. *Feng Shui, terre vivante, traité de géomancie chinoise.*
Farzeen Baldrian Hussein. *Procédés secrets du joyau magique. Traité d'alchimie taoiste du xiè siècle.*
Nan Shan. *Recueil de la Colline du Sud.*
Au sud des nuages.

DOMAINE CHRÉTIEN
B. Roberts. *-Vie unitive.*
- Au centre de soi-même.
R. Kfouri. *Saint Jean de la Croix et la mystique hindoue.*
J. Biès. *Athos, la montagne transfigurée.*
Swâmi Shraddhananda Giri. *L'évangile de Thomas, ou la connaissance dans les paroles de Jésus.*
Colette Poggi. *Les œuvres de vie selon Maître Eckhart et Abhinavagupta.*

DOMAINE INDIEN
Eliot Deutsch. *Qu'est-ce-que l'Advaita Vedanta ?*
Sri Nisargadatta Maharaj. *- Je suis.*
- Graines de conscience.
- Sois !
- Ni ceci, ni cela.
- À la source de la conscience.
- Conscience et absolu.
Siddharameshwar Maharaj. *La clef de la réalisation de soi.*
Lilian Silburn. *La Kundalini, ou l'énergie des profondeurs.*
Le Véda. Tr. par Jean Varenne.
Présence de Ma Anandamayi. Tr. par J.Herbert.
U.G. *-Rencontres avec un éveillé constestataire.*
- Le mental est un mythe.
- La pensée est votre ennemie.
- Le dos au mur, ou le mythe de la perfection.

U.G./Y. Rielle. *Coloquintessence.*
Jean Klein. - *L'insondable silence.*
- *À l'écoute de soi.*
Ramana Maharshi. *Immortelle conscience.*
Lakshman Jî. *Sivaisme du Cachemire, le secret suprême.*
Dr. Verma, -*Yoga pour une santé intégrale.*
- *Le Kamasutra des femmes.*
- *L'Ayurvéda, science de la vie.*
M. Coquet. *Arunachala, la montagne de Shiva.*
Les dits de Lalla et la quête mystique. Tr. et commenté par M. Bruno.
Colette Poggi. *Les œuvres de vie selon Maître Eckhart et Abhinavagupta.*

Domaine islamique
P. Lory. *Les commentaires ésotériques du Coran d'après Qashani.*
Toshihiko Izutsu. *Unicité de l'existence et création perpétuelle en mystique islamique.*
An-Nawawi. *Les quarante hadiths.*
Jâmi. *Les jaillissements de lumière.*
Ibn Arabi. - *L'arbre du monde.*
- *Le livre de l'arbre et des quatre oiseaux.*
Marijan Molé. *Les mystiques musulmans.*
Ibn Ata Allah. *Traité sur le Nom Allah.*
Balyani. *Épître sur l'unicité absolue.*
Attar. *Le livre des secrets.*
Ghâzali. *La perle précieuse.*
Yves Moatty. *Kabir fils de Ram et d'Allah.*
Kabir. *Cent huit perles..*
'Ayn al-Quzât Hamadâni. *Les tentations métaphysiques..*

Série Hermès (Sous la direction de Lilian Silburn)
- *Les voies de la mystique.*
- *Le vide.*
- *Le maître spirituel.*
- *Tch'an-zen, racines et floraisons.*

Domaine occidental
S. Jourdain. *Première personne.*
C. Charrière. *Le Simorgh.*
Dr. Martin. *La foi sans croyance, ou l'éclosion de l'instinct de guérir.*
E. Bodin. *La voie de l'égoisme/Der Weg des Egoismus.*
A. Keyserling. *Le jeu divin.*
R.P. Guillot. *Philippe de Lyon, médecin, thaumaturge et conseiller du tsar.*
A. Pozin. *Être humain. Une introduction à la Roue de connaissance.*
K. Maverick. *La fracture de l'être.*
Y. Moatty. *La déesse des origines.*
J. Pialoux. *Le 8è jour de Ptah.*
J.M. Terdjman.- *Erreur, ignorance et illusion.*
- *La mouche du coche/ The useless self.*
J. Biès. *Sagesses de la Terre.*
M. Barbarin. *Redevenir simple.*
Jad Hatem. *La mystique de Gibran.*
Maria Saboya. *L'art de vivre en entier*

Collection Que suis-je ?
Phène. - *La rencontre.*
- *La parole.*
- *Le solitaire.*
Jean-Christophe Issartier. *Labyrinthe de l'amour.*

Nouvelles collections

DOMAINE NATURE ET SAGESSE
D. Ball-Simon. *Ginkgo-biloba, l'arbre aux mille écus.*
D. Ball-Simon. *La vanille.* À paraître.
D. Ball-Simon et P. Daszkiewicz. *L'héritage oublié des signes de ka nature, la loi des signatures.*

Contes pour tous les âges
J. Brissaud et A. Raid. *La taverne du cœur, ou les facéties de Nasrudin.*
M. Toudoire. *Le nain Turlutu, contes pour tous les âges.*
A. Saadi. *L'île aux oiseaux.*
Ngo Semzara Kabuta. *Le rapt du soleil.*
Hervé Rougier. *Une enfant au verger du bonheur.* À paraître.

Présentation des livres sur internet

www.lesdeuxoceans.fr

Achevé d'imprimer en février 2001
sur les presses de la Nouvelle Imprimerie Laballery
58500 Clamecy
Dépôt légal : février 2001
Numéro d'impression : 102063

Imprimé en France